# ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

IMPRIMI POTEST

P. Franciscus Cuenca
*Praep. prov. Baet. S. I.*

IMPRIMATUR

† Augustinus
*Archiepiscopus Granatensis*

# Archivo Teológico Granadino

Vol. 3 - 1940

Granada

Facultad Teológica S. J.
Apartado, 32

30727

v.3
1940

Imprenta H.º de Paulino Ventura.-Mesones, 52.-Granada

*Celebra la Compañía de Jesús en 1940 su cuarto año jubilar. ATG no puede dejar de asociarse a esta fiesta de familia y contribuir a ella ofreciendo lo que tiene, dedicando en su honor el presente número de la Revista.*

*Por eso se ha pretendido darle la unidad propia de un homenaje. Y entre los grandes teólogos postridentinos y jesuítas, hemos escogido la relevante figura del Cardenal Toledo. No pretendemos hacer labor apologética, ni biográfica. Preferentemente nos interesa dar a conocer sus propios escritos.*

*Un precioso códice de la Biblioteca Universitaria de Granada nos ha ofrecido un conjunto interesante de trabajos inéditos del Cardenal, de entre los cuales escogemos los que se publican en este fascículo. Esperamos contribuir con ello de un modo especial a la historia de la teología postridentina, y particularmente al conocimiento del mismo Toledo, cuyo aspecto exegético quedará iluminado con nueva luz.*

*Y desde luego, esperamos así contribuir no menos a la celebración del fausto Centenario.*

# TOLEDO, LECTOR DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN EL COLEGIO ROMANO

por

LUIS GÓMEZ HELLÍN S. I.

Entre los jesuítas españoles, que durante el siglo XVI descollaron en el campo de las ciencias eclesiásticas, merece puesto de honor el ilustre cardenal Francisco de Toledo.

Sus dotes nada vulgares de ingenio y su sólida y vasta doctrina filosófico-teológica son reconocidas de consuno por sus contemporáneos [1]; y si bien se pusieron ya de relieve en Salamanca por el mes de octubre de 1556 en reñidas oposiciones a un curso de Artes [2] y se descubrieron maravillosamente en la provisión de una cátedra de aquella Universidad a favor de Toledo

---

(1) *D. Soto,* maestro de Toledo en Salamanca, decía de él "que era prodigio" (*Mon. Hist. S. I., Lain.* 8, 443); *García de Zamora* afirmaba que toda la Universidad tenía en él puestos los ojos "propter raritatem ingenii et doctrinae" (*Mon. Hist. S. I., Litterae quadrim.* 5, 699) y *Borja* le reconocía por "uno de los más doctos y de gran entendimiento que ay en España" y por "una de las cosas raras que en Salamanca abía, ni creo le ay de su hedad en estos reynos. Puede leer donde quiera theología, artes... y tiene gran inclinación a cosas de studio, y para ello muchas fuerzas" (*Mon. Hist. S. I., Borg.* 3, 455 s. y 454 s.)

(2) Véase *Salamanca, Bibl. Universidad,* Ms. "Cuentas del studio e Universidad de Salamanca, de todas las cátedras e valor dellas... 1553-1557", según el cual, habiendo vacado la cátedra de Fuentes por haber sido nombrado canónigo de la catedral de Burgos, se presentaron a opositar el Ldo. Lemos, Hernando Miguel y los Mtros. Antonio de la Cruz, Pedro de Espinar, Torquemada, Morales y Toledo, etc. En los puntos que les fueron asignados el día 22 de octubre de 1556 tocó en suerte a Toledo el libro 8. Physic. cap. 10. En la votación, que duró desde el 29 al 30 de dicho mes, y durante la cual tuvo la aguja del joven cordobés el estudiante Juan Uriarte, Torquemada consiguió 155 votos, Antonio de la Cruz 149, Lemos 140, Toledo 94, Pedro de Espinar 26, Morales 13 y Hernando Miguel 9. Fué por lo tanto provista la cátedra en favor de Torquemada.

el 7 de mayo de 1557 y en el desempeño de ella [3], brillaron no obstante con nuevos y más esplendentes fulgores en la capital del Orbe Cristiano, donde la flor y gala de los jesuítas españoles concurría a realzar los estudios del ya célebre Colegio Romano [4].

Aquí durante su larga permanencia se manifestó el joven cordobés penetrante filósofo, erudito y seguro escriturario, moralista profundo, hábil político, docto y elegante predicador y sobre todo teológo profundo y elevado. Hasta tal punto aparece gigantesca su figura teológica, que algunos escritores de nuestros días le han colocado en el missmo plano de Vázquez y Suárez [5], ni ha faltado quien le apellide el padre de la teología escolástica en la Compañía de Jesús [6].

Voy a ceñirme en la presente nota a presentar al sabio cardenal como lector de filosofía y teología en el Colegio Romano, aportando nuevos datos sobre la materia y el tiempo de cada una de las lecciones en sus diez años de profesorado. Para otra ocasión dejo la exposición de las ideas teológicas más originales en su Comentario a la Suma y la posición que adopta frente a escolásticos de la talla del Doctor Angélico y de su más famoso comentarista, Cayetano [7].

## I

A la demanda que el General de la Compañía, Diego Laínez, presentaba a S. Francisco de Borja de algunos españoles, *que fuesen para gobierno o para leer,* contestaba el duque de Gandía en 1559 proponiendo al joven Maestro Toledo, como a uno de los sujetos más aptos para profesor del Colegio Romano [8].

---

(3) Véase E. Esperabé Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca,* t. 2 (Salamanca 1917) p. 308; cfr. *Salamanca, Bibl. Universidad,* códice citado, donde aparecen además los honorarios de la cátedra de Toledo (33.000 marav.) y la multa que se le impuso de 313 marav. por dos "nullus legit" y no reparar.

(4) Cfr. Pérez Goyena, *Est. Eccles.* 3 (1924) p. 398 ss. y 5 (1926) p. 26 ss.

(5) Astrain, *Hist. de la Compañía...* 5, 796; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon* (Paderborn 1934) art. Toledo col. 1760 s. y M. Grabmann, *Die Geschichte der kat. Theologie* (Freiburg i. Br. 1933) p. 168.

(6) X. Le Bachelet, DTC art. Jésuites 8 (1924) col. 1044.

(7) Sobre el modo de disentir de Cayetano puede consultarse F. Stegmüller, *Tolet et Cajetan* (*Rev. Thom.* 39 [1934] p. 358-370).

(8) *Mon. Hist. S. I., Borg.* 3, 454.

Una vez aprobada en Roma la elección, emprendió Toledo el viaje con el señor duque de Vivona, acompañado del H. Avila [9]; y sólo después de un mes largo de camino, el 24 de mayo de 1559 pisaba por fin los umbrales de la Ciudad Eterna [10].

Sin tiempo casi para descansar de las fatigas del viaje, en el verano de aquel mismo año (19 de junio), entraba en funciones de catedrático extraordinario de filosofía con el encargo de explicar durante los meses estivales un curso breve de *metafísica*. Y sucedió que en sus explicaciones lejos de desdecir Toledo de sus *muy doctos* colegas de profesorado, tales como Maestro Pisa, Maestro Pereira y Maestro Jer. Torres, lectores de tercero, segundo y primer año de filosofía respectivamente [11], al contrario cautivó tan poderosamente con su ciencia, que atrajo a sus aulas *gran concurso de gente de calidad y muchas letras, que con los calores y otras circunstancias no le querían perder lección* [12].

La aceptación y prestigio, que se conquistó en aquellos meses, tal vez influyeran no poco en el ánimo de sus superiores para confiarle en el curso académico de 1559/1560, ya como lector ordinario, las clases de *dialéctica* y *lógica* [13] a un centenar de sumulistas de primer año de filosofía, reclutados entre lo mejor de todas partes. Y con ellos también desde el primer día se cautivó la admiración universal por el orden, claridad y agudeza de sus explicaciones [14]; tanto que los discípulos fueron creciendo cada vez más en número, y estimulados por el profesor dando pruebas de suma diligencia en el repetir y en el escribir [15].

Fueron aquel año sus compañeros de cátedra Jer. de Torres para la *física* de Aristóteles y B. Pereira para la *metafísica* [16], "hombre ciertamente de elegante ingenio", a juicio de Mariana [17].

Al siguiente curso 1560/1561, a la par que Torres comenta la *metafísica* a los alumnos de tercero y P. Parra enseña *lógica* a

(9) *O. c.* 461 s. y 473.
(10) Léase PARIA, *Francisci Toleti... In Summam Theologiae...* t. 1 (Romae 1869), Prolegomena p. VIII, not. 1.
(11) *Mon. Hist. S. I., Polanc.* 1, 204. s.
(12) *Ibid.*
(13) *Roma, Bibl. Vittorio Emanuele, Ms. 1666* (Gesuit. LI) "Catalogo dei dignatari della Compagnia di Gesù dal 1551 al 1773" incluye a Toledo el año 1560 entre los profesores de filosofía y el *Arch. priv. S. I. Rom.* 78 b fol. 7 y 13 v concreta la materia.
(14) *Regest. Lain. Hisp.* 1559-1564 p. 72 (Cfr. ASTRAIN 5, 196).
(15) *Mon. Hist. S. I., Lain.* 4, 543.
(16) *Roma, Bibl. Vittorio Emanuele. Ms. 1666* a. 1560.
(17) *Scholia in Vetus et Novum Testamentum* (Parisiis 1620), Praefatio.

los de primero, pasa Toledo a leer la *física* a los mismos discípulos que introdujo el año anterior en la filosofía, y siempre con el mismo aplauso [18].

El 1561/1562, finalmente, regenta Toledo la cátedra de *metafísica* de tercero, Parra la de *física* y Pereira la de *lógica* y así concluye el joven profesor el trienio de Artes [19] y con él su brillante carrera de lector de filosofía [20]. Esto debió ser por mayo o junio del 1562 [21].

La ciencia filosófica de Toledo quedó bien pronto cristalizada, cual monumento perenne, en sus célebres lecciones impresas, que le merecieron el siguiente elogio: "Nemo certe, eruditorum iudicio, Toledo planius Aristotelis mentem interpretatus est; nemo eo doctius totam hanc materiam explicavit. Ut ad id a natura factus videatur" [22]. De ella dió público testimonio su colega en la cátedra B. Pereira con estas encomiásticas palabras: "Tu propter excellentiam *humanae* ac divinae Philosophiae, clarissimis ingenii tui monumentis testatae ac nobilitatae, ubicumque coluntur et celebrantur liberalium artium et disciplinarum studia, in omnium ore ac praedicatione versaris" [23]. Finalmente, la mejor recomendación de la doctrina filosófica del futuro cardenal es sin duda la prontitud con que sus obras fueron adoptadas como libro de texto en la Compañía por consejo o mandato de sus mismos superiores [24].

(18) *Roma, Bibl. Vittorio Emanuele*, Ms. citado a. 1561 y *Arch. priv. S. I. Rom.* 78 b fol. 15 y 25.

(19) *Ibid.* a. 1562.

(20) No están por consiguiente en lo cierto X. Le Bachelet, Dtc art. Jésuites 8 (1024) col. 1044 y F. Stegmueller, *Lex. f. Theol. u. Kirch.* art. Toledo 10 (Freiburg i. Br. 1938) col. 201, cuando afirman que Toledo enseñó filosofía hasta el 1563.

(21) *Mon. Hist. S. I., Lain.* 6, 170: "Per la lista delli collegiali di qua, mandata con quelle del 23 di Novembre; haverá V. P. veduto il buon numero ch' teniamo di studianti theologi, oltre che finirá presto il corso il P. Toledo (ch' sará *incirca il Maggio o Giugno*) et cominciará a leggere alli suoi theologia" (*P. C. Madrid* a Laínez, Roma 8 dic. 1561).

(22) Toledo, *Comment. una cum quaestionibus in Universam Aristotelis Logicam* (Venetiis apud Hier. Polum 1579), en "Typographus lectori".

(23) B. Pereira, Prolog. in tom. 4. *Commentariorum et disputationum in Genesim* (Roma 1589...)

(24) V. gr. *Mercuriano* a Balt. Alvarez escribía: "atienda a fomentar los estudios, para lo cual puede recomendar el curso de filosofía del P. Toledo" (Astrain 3, 78 s.); el *P. S. Ximénez* a toda la Compañía: "Si é incominciato quest'anno a stampare il corso del P. Toledo per levar a'studenti la fatica di scrivere. Si spera che con questo mezzo si dará facilitá ai maestri et discepoli, et sará di non poco giovamento alli studi..." (*Mon. Hist. S. I. Polanc.* 2. 124. Rom. 30 dic. 1571) y el *P. L. Magio* en su visita al Colegio de París: "Studiosis philosophiae dentur Aristotelis libri, qui exponuntur, ac etiam plures, si suppetent. Praeterea Toletus, Fonseca et aliquis interpres" (*Mon. Paedag.* 728).

## II

El 8 de diciembre de 1561 comunicaba el P. Madrid a Laínez el plan de que Toledo pasara a enseñar teología a aquellos alumnos, que después de haber escuchado de sus labios toda la filosofía, se disponían a comenzar los estudios sagrados [25]. Cómo este proyecto madurase en efecto, lo prueba el hecho de que se encuentre ya a Toledo el año 1562/1563 como profesor de teología, facultad en que perseveró hasta 1569, en que su Santidad le llevó a S. Pedro *para que le predique y para otros oficios muy importantes* [26].

Que durante estos siete años explicó las partes 1.ª, 2.2, y 3.ª de la Suma, lo sabemos por cuatro volúmenes autógrafos de Toledo [27]. Que también leyó la 1.2, lo conocemos por otro códice no autógrafo del mismo autor [28]. Lo que hasta el presente se ignora es el orden de tiempo con que se sucedieron cada una de las lecciones. Por lo mismo vamos a intentar reproducir en lo posible un cuadro de su cronología. Comenzaremos por lo más seguro.

a) Puede afirmarse sin temor de equivocarse que el 1562/1563 comentó Toledo la Primera Parte de S. Tomás *íntegramente*. Y a la verdad, el proemio a dicha Parte indica ya suficientemente que Toledo hizo su entrada como catedrático de teología con el tratado *de Deo uno et trino* y el *de Angelis*. He aquí sus palabras: "Artium ac philosophiae triennio peracto ad optatum Theologiae portum iam tandem divino favore pervenimus; in quo sicut diutius ac gratius nobis immorandum esse, si Dominus vitam concesserit, suspicamur; ita labores et conatus hos

---

(25) *Mon. Hist. S. I., Lain.* 6, 170.

(26) Carta de Borja al P. Egidio González Dávila, Rom. 29 de junio de 1560 (*Mon. Hist. S. I., Borg.* 5, 107 s.) Además, la nota redactada con ocasión de la elevación de Toledo a la dignidad cardenalicia, precisa el día en que dió comienzo a su predicación en el Vaticano: "Conciones vero ad Summum Pontificem habere (coepit) in Vaticano sub Pio V. Pont. Max. Dom. I post Pascha die S. Vitali, 1569. 28 Aprilis" (cfr. *Paria*, Toleti enarrat. in Primam Partem... Prolegomena p. VIII not. 1.

(27) Se conservan actualmente en el *Arch. Univ. Gregor.* y son los que Paria editó en la obra en cuatro volúmenes "Toleti in Summam S. Thomae" (Romae 1869).

(28) *Roma, Arch. Univ. Gregor. Ms. 371*: "P. Fabii Amodei, Lectiones R. P. Francisci Toledi Theologiae Doctoris in pm. 2ae. S. Tho. Romae habitae 20 Octobris 1567".

nostros vehementiores ac utiliores futuros desideramus" [29]. Ahora bien, esos tratados corresponden a la Primera Parte.

Pero el argumento más poderoso y suficiente para disipar toda sombra de duda lo constituye el famoso altercado producido en el Colegio Romano por la primavera de 1563, cuando nuestro teólogo expuso públicamente a los oyentes su teoría sobre la predestinación a la gloria [30].

Sus socios en la facultad fueron aquel curso Manuel Saa en Escritura, S. Ledesma en teología, como lector primario, y J. de Mariana, como lector tercero encargado de la 1.ª y 3.ª clase [31].

b) Cuáles fueron las materias sobre que versaron las lecciones de los dos últimos años de profesorado, 1567-1569, se llega igualmente a averiguar por el Ms. 371, que se conserva actualmente en el archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana. Se trata de una copia al dictado sobre la 1.2, que se debe, a lo que parece, a la mano del P. Fabio Amodeo, cuyo nombre encabeza la primera página [32]. Si hemos de dar crédito al amanuense dichas lecciones dieron comienzo el 20 de octubre de 1567 con la cuestión primera "De ultimo fine hominis in communi" y se fueron sucediendo hasta la cuestión 89 art. 6, desarrollada por Toledo el verano de 1568 antes de la *renovación de los estudios,* según dice expresamente el códice: "Utrum puer perveniens ad usum rationis teneatur ad Deum converti, ita ut alioqui, si omittat, mortaliter peccet... Haec fuit ultima lectio R. P. Toleti 1568 ante renovationem studiorum. Laus Deo et B. Virgini" [33].

Siguen a continuación en el mismo códice las cuestiones 109-114, que se refieren a *de gratia Christi.* Tuvieron principio el 19 de octubre de 1568. Oigamos las palabras del manuscrito: "Jesus-Maria. In Primam Secundae D. Tho. Quaest. 109. Anno 1568. Die 19 Octobris—Incipiunt lectiones R. I'. Toleti in materia de Gratia" [34]. Acabaron el 22 de enero con la cuestión 114 art. 10: "Art. X. Utrum temporalia bona cadant sub merito... Haec habui quae de merito dicerem in praesen-

(29) TOLEDO, *Enarrationis in Primam Partem Summae S. Thomae Aquinatis Prooemium* p. 1.

(30) Léase sobre este incidente F. CERECEDA, *En el cuarto centenario del nacimiento del P. Francisco Toledo* (*Est. Eccles.* 13 [1934] 90-110).

(31) *Arch. priv. S. I., Rom.* 78 b fol. 27 y *Bibl. Vittorio Emanuele, Ms.* 1666 a. 1563.

(32) *Roma, Arch. Univ. Gregor. Ms.* 371 fol. 1r.

(33) Fol. 227r.

(34) Fol. 229r.

tiam, nam huius generis persequi omnia neque hic locus, neque temporis patiuntur angustiae, cum multa nobis et quidem non minus gravia aut necessaria supersunt, ad quae iam nunc properandum est. Eorum vero quae omisimus partem alibi tractavimus, partem reiecimus alium in locum discussuri. Atque aec de tota ista materia dicta sufficiunt. 22 Ian. 1569. Laus Deo et MR' I Beatissimae" [35].

¿No pudo ser que los temas importantes y necesarios por tratar, a que alude Toledo, fuesen en parte los incluídos en la materia *de legibus* (qq. 90-108), que aparecen insertados con cierta inversión del orden de la Suma inmediatamente después del comentario a la gracia?

Se concluye, pues, de lo dicho, que Toledo durante sus dos últimos años de profesorado, 1567/1568 y 1568/1569, enseñó *de beatudine* etc. y *de gratia* respectivamente y durante el primero, 1562/1563 comentó *de Deo* y *de Angelis*, teniendo por compañeros de cátedra el 1567/1568 a P. Parra y el 1568/1569 a B. Pereira [36], ambos antes colegas también, como vimos, en la facultad de filosofía.

c) Faltan todavía por dilucidar los tratados leídos en los cuatro años, que siguieron desde el 1563 al 1567. Creímos en un principio argumento infalible para su determinación ciertas datas insertadas en algunas lecciones del futuro cardenal, que reproducen dos códices, uno conservado en Viena [37] y otro en Roma [38]. Según esas fechas acabaría de comentar *de sacrificio Missae* el día 30 de abril de 1565 [39], *de Trinitate* el 4 de septiembre del mismo año [40], *de Angelis* el 12 de junio de 1566 [41] y *de Gratia* el 10 de diciembre [42]. Pero pronto reparamos en los mu-

(35) Ibid.

(36) *Roma, Bibl. Vittorio Emanuele, Ms. 1666* a. 1568-1569.

(37) *Wien, National-Bibliothek, Ms. 11656* (Cfr. *Tabulae codicum ms. in bibliotheca Palatina Vindobonensi* vol. 7 [Vindob. 1875]; M. Denis, *Codices mss. theologici bibl. Pal. Vindob. Latini* vol 1 pars 2 [Vindob. 1974] col. 1253 y C. Sommervogel, *Bibliotheque d'écrivains de la Compagnie de Jésus* 8, 81).

(38) *Roma, Vatic. lat., Ms. 4642.*

(39) *Ms. cit.* III fol. 141r-122r: "*Toletus*, De sacrificio Missae, 30 aprilis 1565" (cfr. X fol. 270r: *Toletus*, De valore Missae").

(40) *Ms. cit.* I fol. 1r-122r: "*Toletus*, in I q. 27 a. 1-43 a. 8... Romae 4 sept. 1565. F. Nicolaus Alexius exscribebat latineque loqui docebat".

(41) *Ms. cit.* XIII fol. 377r-501r: "Toletus, in I q. 50 a. 1-q. 64 a. 4 (acabado) 12 junii 1566".

(42) *Wien, Nat. Bibl. Ms. 11656* fol. 278r: "Q. 114... Art. X. An quis possit mereri bona temporalia... Haec satis de hac materia. Finis. 10 Xbris. 1566".

También Sommervogel 8, 81 habla del siguiente códice de Toledo, conservado en la

chos inconvenientes, que de tal cronología se seguían. ¿Cómo explicar, por ejemplo, en un solo mes el tratado *de Gratia* y con dos años únicamente de intervalo, etc., etc.? Un examen somero de estos manuscritos nos hizo comprender inmediatamente que no eran reflejo fiel de las lecciones tomadas al dictado en clase, sino un contenido sintético de ellas, hecho a veces uno o dos años después de las explicaciones. Suficientemente creemos significarlo el título general del códice romano "F. Nicolaus Alexius colligebat ac vertebat et charactere suo donabat" [43] y el título del tratado *de Trinitate* "Toletus in I q. 37 a. 1-43 a. 8... Romae 4 sept. 1565. F. Nicolaus exscribebat latineque loqui docebat" [44]. Parecía por consiguiente lógico concluir que la data representaba más bien el tiempo de la trascripción y arreglo, que el de las lecciones.

Por otro procedimiento sin embargo podemos deducir con relativa certeza la materia que explicó Toledo en esos cuatro años.

A este período sin duda, y no a otro posterior, pertenecen los tratados *de Virtutibus, de Incarnatione,* y *de Sacramentis.* La razón parece clara. A quien más tarde, por los cargos públicos en que se le ocupó, faltó tiempo aun para completar y perfilar antes de la imprenta sus obras de filosofía [45], con más razón se le haría imposible componer tratados teológicos nuevos, no leídos con anterioridad. También hay que encuadrar en este lapso de tiempo el tratado de Gratia, ya que en los tres últimos tomos, que edita Paria, se contienen repetidas referencias a él, como a materia ya antes explicada. Véanse algunos ejemplos de esto último:

En el tomo 2.°, *de Virtutibus,* v. gr., al hablar de ciertas cuestiones relacionadas con la gracia, se encuentran expresiones como esta: "iam a nobis tractata est in 1.2 q. 110" [46], "Et nos

---

Biblioteca de Mantua y de data posterior al profesorado del ilustre cardenal: "Annotationes in Tertiam Partem D. Thomae Conscriptae per eximium Doctorem Franciscum Toledum 4.°... Finis I Nonas Iulii Anno Dni. M. D. LXXIII".

(43) *Roma, Vatic. lat. Ms. 4662.*

(44) *Ms. cit.* I fol. 1r.

(45) Toledo, *Commentaria una cum Quaestionibus in octo libros Aristotelis, De Physica auscultatione* (Venetiis, 1573). Prol.: "Is (labor) cum non facile reperitur, cum maiora moliuntur Patres nostri, in has meas lucubrationes inciderunt, opus et a nobis olim inter docendum Philosophiam, adumbratum potius, quam omni ex parte perfectum; et cui nec modo, quod *gravibus publicisque negotiis essemus impediti, extrema manus accessit,* id ut in lucem proferatur decernunt".

(46) Toledo, t. 2. *Secundae Secundae Partis S. Thomae enarratio...* p. 156b.

tractavimus 1.2 q. 109 art. 2" [47]. Y en el tomo 3.°, *de Incarnatione Verbi,* usa de parecidos términos: "nos sequuti sumus in materia de Gratia" [48], "De hoc tamen alibi dicendum est, et diximus in materia de Gratia" [49], "quod 1.2 q. 114 diximus" [50], etc., etc. Finalmente en la parte que dedica a la penitencia dentro del tomo 4.°, *de Sacramentis,* dice: "Vide in hoc, quae diximus in materia de Gratia loco citato" [51]; "Sed nos iam hoc tractavimus 1.2 q. 113 art. 8. ubi declaravimus diverso genere causae se mutuo antecedere. Illic lege; idem enim modo sentimus" [52]; "quam nos tractavimus in materia de Gratia q. 113 art. 5. Ob id supersedemus, quia eadem modo sentimus" [53].

Fuerza es por lo mismo afirmar que Toledo explicó la materia *de Gratia* antes que los tratados contenidos en los tres últimos volúmenes, que edita Paria. Ahora bien, si empleó un año en cada uno de ellos, como parece obvio, la gracia debió ser leída el curso académico 1563/1564. Esto mismo tal vez exigía el orden que establece S. Tomás en la Suma, en donde a la Parte Primera, explicada, como ya vimos, por el teólogo cordobés el curso 1562/1563, era lógico se sucediesen, o bien las lecciones *de beatitudine, actibus humanis,* etc., o bien las *de Gratia,* ambas pertenecientes a la 1.2. Así puede explicarse la instancia con que Borja solicitaba el 4 de abril de 1563 del P. Araoz para Toledo unos apuntes de Salamanca sobre dichas cuestiones: "V. R. por charidad mande al P. Santa Cruz, quando se escriva a Salamanca, que un cartapacio de prima secundae, que dexó allí el P. Gaspar Hernández, que está aquí conmigo, en poder dell P. Alcaraz, que se le embíen a Don Joseph a Barcelona, porque desde allí él lo embiará: que de acá se da orden para éllo. Porque el Mtro. Toledo, que lee agora theología, me ha hecho instancia por él" [54].

De haber sucedido las cosas con este orden, la disputa teológica, que el 28 de octubre de 1564, fiesta de los Santos Simón y Judas, tuvo lugar públicamente en la Iglesia del Jesús de Roma,

(47) P. 103.
(48) Toledo, t. 3. *Enarratio in tertiam partem Summae Theologicae S. Thomae,* p. 152b.
(49) P. 400b.
(50) P. 42.
(51) Toledo, t. 4. *Enarratio in tertiam partem Summae Theologicae S. Thomae, a q. LXVI ad LXXXXI,* p. 371.
(52) P. 386b.
(53) P. 387.
(54) *Mon. Hist. S. I., Borg.* 3, 691 s.

"respondente M. Ioanne Ricasuli sub doctores Toledo", según Polanco [55], debió tratar sobre la gracia.

Y cuatro días después, el 1 de noviembre de 1564, hacía Toledo su profesión solemne en el mismo Jesús y se la recibía el General, P. Laínez, mientras que los cinco votos simples, que acompañan a la profesión, no tuvieron lugar hasta el día 11 del mismo mes [56].

Con Toledo se dividieron la teología el año 1563/1564 los PP. Parra y Mariana [56], y tal vez a este tiempo responde el tratadito *de peccato originali* del futuro historiador de España, que se conserva en la Biblioteca Vaticana [57].

d) No cabe por consiguiente sino encuadrar los tratados *de Virtutibus, de Incarnatione* y *de Sacramentis*, etc., en el período comprendido entre el 1564 y el 1567. Pero ocurre la pregunta: ¿Con qué orden se sucedieron? Veamos de precisarlo en pocas líneas.

Según el *Vatic. lat. Ms. 4642*, Toledo había ya explicado *de sacrificio Missae* el 30 de abril de 1565 [58]. Como no pudo haberlo hecho antes de ese año, puesto que los anteriores tienen ya su materia consignada, este sacramento y los otros contenidos en el tomo 3.°, a saber, *de sacramentis in communi, de baptismo, confirmatione et paenitentia*, deben pertenecer al año académico 1564/1565. Algo hubo de explicar también de las *indulgencias* [59] y *de Novissimis*, si se tiene en cuenta cómo habla en el tomo *de Virtutibus* a propósito de que el temor humano puede ser honesto y andar junto con la caridad: "quamvis in 3. p. q. 85. art. 5 visus sum aliquo modo dissentire ab istis; nunc tamen hoc probabilius esse iudico" [60]. Al contrario, las cuestiones *de matrimonio*, que faltan en el tomo 4.°, hubo de comentarlas Mariana ese mismo

(55) *O. c. Polanc.* 2, 639.

(56) *Arch. priv. S. I., Ital.* 3 fol. 77 y 78; Cfr. *Mon. Hist. S. I. Commentariola Polanciana, Polanci Complementa* 2, 640: "Hoc anno (1564) plurimi professionem emiserunt... Romae tres professores collegii, doctor Toledus, doctor Mariana et doctor Acosta".

(57) *Roma, Bibl. Vittorio Emanuele, Ms. 1666* a. 1564. Con esta ocasión observamos que en el *Ms. 4642 Vatic. lat.* las sec. : II (125r-133v): "P. P. in q. 29 a. 3-4" y VI (111r-242r): "M. P. in III q. 62-q. 67 a. 6", más bien hay que atribuírselas a Pedro Parra, que a B. Pereira, como asegura F. STEGMUELLER. *Tolet et Cajetan* (Rev. Thom. 39 [1934] p. 358 s.).

(58) *Roma, Vatic. lat. Ms. 4642* III fol. 141r-166v.

(59) Cfr. SOMMERVOGEL 8, 81.

(60) P. 139b.

curso, según el códice Vaticano [61], y no Toledo. Así se explica que algo más tarde, comentando *de Incarnatione,* afirmase: "De hoc tamen in proprio loco, quum de Matrimonio tractabimus, disserendum est" [62]. Tuvo aquél entonces por colegas a Parra y Mariana [63].

De los dos tratados que quedan, a saber, *de Virtutibus* y *de Incarnatione Verbi,* creemos que precedió en sus comentarios el *de Incarnatione,* por estos dos argumentos: el primero es negativo y consiste en que Toledo, al hablar de la Encarnación nunca hace alusión al tratado *de Virtutibus,* a pesar de las varias ocasiones, que para ello se le ofrecían; el segundo es positivo y se reduce a que en la materia *de Virtutibus* al menos una vez alude al tratado *de Incarnatione,* como a cosa anteriormente tratada. Oigamos sus palabras: "In ista parte, quia plura dixi in tertia parte, breviter dicam, quod mihi videtur. Hoc autem est, charitatem esse ex se finitam, posseque ad terminum tantum pervenire, ut maior esse nequeat. Hoc mihi persuasi, argumentis philosophicis omissis, ratione theologica de Christo. Quum enim omnes fere concedant, gratiam et charitatem Christi creatam fuisse secundum finitam quantitatem intensionis; si maior esse possit, sequeretur 1.° quod non fuit ei data gratia tota, quae sibi ex unione debebatur; nam per unionem erat infinite acceptus..." [64]. La alusión a la Encarnación del Verbo no puede ser más manifiesta.

Luego se deduce de aquí que Toledo enseñó *de Incarnatione* el año 1565/1566 y *de Virtutibus* el año 1566/1567; en el primero de los cuales tuvo por compañeros de facultad a Parra y Páez y en el segundo a Parra y Aquiles Gagliardi [65].

Si reducimos, pues, a síntesis la cronología de todos los tratados leídos en las aulas de teología por el ínclito Francisco de Toledo durante sus siete años de magisterio, tenemos:

1562/1563: *De Deo uno et trino y de Angelis.*

1563/1564: *De Gratia,* etc.

---

(61) *Ms. cit.* IV fol. 171r-190v: "*Mariana,* De matrimonio. Inc. Opinati sunt nonnulli, quod nefas esset matrimonium contrahere... 5 septembris 1565".

(62) P. 395.

(63) *Roma, Bibl. Vittorio Emanuele, Ms. 1666* a. 1565.

(64) P. 162b.

(65) *Roma, Bibl. Vittorio Emanuele, Ms. 1666* a. 1566 y 1567.

1564/1565: *De sacramentis in communi, de baptismo, confirmatione, Eucharistia, paenitentia, indulgentiis,* y *de Novissimis.*
1565/1566: *De Incarnatione Verbi,* etc.
1566/1567: *De Virtutibus.*
1567/1568: *De beatitudine, actibus humanis,* etc.
1568/1569: *De Gratia.*

En todos estos tratados, ajustándose al método y orden de la Suma Teológica, que llama "opus quidem utilissimum, et nunquam satis laudatum" (66), estudia nuestro autor artículo por artículo las cuestiones todas de S. Tomás y unas veces las resume brevemente y otras las desarrolla, según considera más o menos difícil la materia. Siguen inmediatamente bajo el nombre de "Quaestiones" o "Dubia" cortas disertaciones, donde, después de exponer las principales opiniones de los escolásticos, concluye Toledo haciendo las precisiones o distinciones, que juzga necesarias, con la vista siempre fija en el dogma y en la doctrina de los Padres: "quae fidei tenenda sunt semper ostendentes, et quantum nobis fuerit concessum, sanctorum Patrum dicta et placita proponentes" (67).

(66) Toledo, *Enarrationis in Primam Partem... Prooemium.*
(67) Ibid.; cfr. X. Le Bachelet, Dtc art. *Jésuites* 8 (1924) col. 2045.

# MÉRITOS ESCRITURÍSTICOS DEL CARDENAL FRANCISCO DE TOLEDO S. I.

por

ROMUALDO GALDOS, S. I.

## I.—INTRODUCCIÓN

1. Una de las grandes glorias, por cierto bien poco celebradas e insuficientemente estudiadas de la escuela escriturística española del siglo XVI y XVII [1], consiste en que varios de sus más insignes representantes llegaron a ser verdaderas eminencias escriturísticas, sin haber pretendido jamás ser y mucho menos aparecer *especialistas* o *especializados* en ciencias bíblicas. Es por demás sorprendente bajo este aspecto el doble ejemplo MALDONADO-TOLEDO: ninguno de los dos se preparó con estudios especiales y mucho menos con *formación especialista* a la enseñanza o al magisterio bíblico; ninguno de los dos regentó cátedra alguna de Sagrada Escritura; ambos a dos desplegaron sus actividades científicas y ejercitaron su talento e ingenio en campos diversos del bíblico (filosofía, teología dogmática y moral, oratoria sacra); y ambos a dos, puestos, como al azar, a escribir comentarios de los Libros Santos, llegaron a alcanzar indiscutible primacía, el primero entre los exégetas de los cuatro evangelios, el segundo entre los intérpretes de San Juan.

2. En esa primacía los vieron y admiraron sus contempo-

(1) R. GALDOS, *La escuela escriturística española, juzgada por un eminente escriturista alemán* (Estudios eclesiásticos, 2 [1923] 402-418).

ráneos, en ella los ha confirmado el juicio unánime de los siglos siguientes, y aun en nuestros días nadie ha pretendido desbancarlos del alto puesto que por suss méritos bíblicos ocupan entre los más eminentes exégetas católicos.

3. En otras ocasiones me ha tocado hablar de los méritos escriturísticos de Maldonado [2]: hoy accedo gustoso a la invitación de escribir de los méritos escriturarios de Toledo, ciñéndome a dos manifestaciones a cual más grandiosas de los mismos: su participación en la edición de la Vulgata Latina, Sixto-Clementina, y sus comentarios al Evangelio de San Juan. Trataré brevemente del punto primero, por tratar plenamente el segundo.

## II.—Toledo en la edición Sixto-Clementina de la Vulgata

4. Sabido es que aun en la historia de la literatura mundial la edición Sixto-Clementina de la Vulgata fué una de las grandes empresas que en cuestión de ediciones críticas han visto los siglos: así como en la historia especial de las ediciones de la Biblia es caso único, sólo emulado (aun *no superado*) por los concienzudos trabajos benedictinos, enderezados en nuestros días a la preparación de la Vulgata Jeronimiana.

Comenzada en Roma en 1546 la preparación inmediata [3] de la *edición auténtica y oficial de la Vulgata Latina,* encomendada al Papa por el Concilio de Trento, sólo en 1592 se daba por terminada la empresa con la publicación de la Vulgata Clementina. Los trabajos habían durado 46 años, tomando parte en ellos doctas y eruditas personalidades del mundo científico de entonces. En el curso de esos 46 años reinaron 7 Papas, si bien sólo dos de ellos tuvieron decidido y decisivo influjo en la edición, determinando dos fases importantes del trabajo, que se podrían llamar *fase sixtina* y *fase clementina;* cerradas ambas respectivamente con dos momentos críticos, verdaderamente decisivos en la magna empresa. En esas dos fases importantes y en esoss dos mo-

(2) R. Galdos, *En el cuarto centenario del nacimiento de Maldonado* (Estudios eclesiásticos, 13 [1934] 73-89); *¿Qué año nació Juan Maldonado?* (Estudios eclesiásticos, 15 [1936] 256-263).

(3) Un resumen *claro y ordenado* de todos estos trabajos preparatorios de la edición puede verse en *Institutiones Biblicae* lib. 2, p. 2, c. 5, n. 128 (Romae 1927).

mentos críticos es precisamente cuando interviene y actúa Toledo con actuación e intervención en nada inferiores a las de los más grandes ingenios que en aquella magna empresa colaboraron. La Vulgata Sixtina (mejor dicho, su precipitada impresión), fué obra sobre todo del mismso Sixto V, coadyuvado por Angel Rocca y Francisco Toledo; y aunque el gran Papa Sixto con su intromisión demasiado personal y demasiado autoritaria inutilizó en parte el trabajo crítico de tantos y tantos doctos que habían preparado correcciones oportunísimas, y anuló por lo mismo el valor crítico de su edición; dió por lo menos el paso decisivo de dar y ofrecer a la Iglesia una *edición impresa,* que sirvió a su inmediata corrección, y resultó de hecho preparación y prueba tipográfica de la definitiva edición Clementina.

5. Por otra parte claro está que el gesto por demás genial de Sixto V en nada anuló los méritos de Rocca y de Toledo; y como todo mérito perseverante acaba casi siempre por triunfar, los méritos de Toledo y Rocca triunfaron bien pronto con pleno suceso, llamados ambos a los pocos meses por Clemente VIII a preparar y ultimar la edición definitiva de la Vulgata Latina.

Clemente VIII, dejando el asunto "al juicio de Toledo, y [4] concediendo a éste su propia autoridad", "*iudicio Patris Francisci Toleti S. I. committimus eique nostram hac in re auctoritatem impertimur*"; lo unió para siempre del modo más glorioso a su célebre Vulgata, prueba la más perentoria de los extraordinarios méritos críticos, universalmente reconocidos, de Toledo.

Resumiendo: en la historia de la crítica bíblica no existe hasta el presente caso más importante y trascendental que la edición de la Vulgata Clementina; y en la historia de esa edición no aparece crítico alguno que a Toledo supere.

## III.—Toledo Exégeta

6. Pero "con haber sido grande [Toledo] en el campo de la crítica, fué más grande en el de la exégesis" [5]. No es mía la afirmación, sino del competentísimo y mesurado Cornely; quien ad-

(4) R. Cornely, *Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros,* Diss. 2 sect. 2, c. 5, § 19, p. 477 (París 1885).
(5) *Ib.* n. 253, p. 677.

vierte además que en esa actividad exegética "una sola cosa hay que lamentar [en Toledo]: el que nos legara tan pocos comentarios"... Bien pocos son por cierto: el Comentario al Evangelio de San Juan, el Comentario a los 12 primeros capítulos del de San Lucas, el Comentario a la Epístola ad Romanos. Aunque las dos últimas obras son póstumas, e incompleta además la segunda, el método exegético es idéntico en las tres. La obra principal, la *obra-macstra* es el comentario de San Juan: por lo mismo a él dedicamos este nuestro estudio, ya que por una parte él es el fundamento de la grandeza escriturística de Toledo, y por otra no existe que sepamos, estudio alguno monográfico de libro tan importante.

7. La primera edición se publicó en Roma en 1588: al año siguiente aparecía en la misma ciudad la segunda, que simultáneamente era publicada además en Lión de Francia y en Colonia. En 1590 ofrecía de nuevo Roma la tercera edición; y luego en los años 1599, 1603, 1611 y 1614 daban nuevas ediciones o reediciones Colonia, Brescia, Colonia y Lión, respectivamente. En solos 16 años venían publicadas nueve ediciones: desgraciadamente la edición de 1614, hecha en Colonia, fué la última: y en los 326 años que han seguido, nunca han vuelto las prensas a estampar la gran obra yoanea de Toledo. En cambio nunca han cesado los admiradores de Toledo y los elogios y alabanzas tributadas al exégeta cordobés.

8. Sus méritos exegéticos, del todo extraordinarios, han sido y son universalmente reconocidos y ponderados. Ya en 1885 escribía Cornely la afirmación, poco ha citada (n. 6), cerrándola con estas palabras: "porque a juicio de no pocos, Toledo es el más grande de cuantos intérpretes han florecido hasta ahora". Con la afirmación de Cornely coincide la de Hurter [6]; a ambas había precedido la de Ricardo Simón [7]; y en pos de Cornely las han repetido Hagan [8] y Merk [9]. No creo que exista voz en contrario; pero faltaría a la debida imparcialidad, si no dejara consignadas dos omisiones algo extrañas de nuestros mismos días: las de los PP. Lagrange O. P. y Vaccari S. J.; quienes ni siquiera mencionan a Toledo en ocasión, en que parece no debería faltar su nom-

(6) Hurter, *Nomenclator Literarius*, t. 3, n. 108 s., col. 247-256 (Oeniponte 1907).
(7) S. Richard, *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T.* p. 605-613 (Rotterdam 1693).
(8) Cornely-Hagen, *Compendium Introductionis*, n. 214 (París 1914).
(9) Cornely-Merk, *Compendium Introductionis*, n. 154 (París 1927).

bre: el primero en su bibliografía [10] de comentaristas de San Juan, el segundo en su historia de la exégesis [11]. La omisión de Vaccari creo que se debe atribuir a mero olvido involuntario; en cambio la de Lagrange ni me la sé explicar. Pero por encima de esas dos omisiones surge una verdadera nube de citas encomiásticas; me contentaré con una sola que tiene fuerza del todo especial, sin sospecha de la menor parcialidad en favor de Toledo: es el testimonio de Ricardo Simón, hablando de los principales comentaristas del Nuevo Testamento [12]: "El Cardenal Toledo, que nos legó comentarios del Evangelio de San Juan y de los 12 primeros capítulos del de San Lucas, merece ser colocado a la altura de los más hábiles comentadores del Nuevo Testamento". Ricardo Simón habla del "método y manera" de Toledo; y lo llama "método exacto, porque separa su comentario, que es breve, de sus notas en que trata de diferentes materias".

9. El P. Pérez Goyena [13] describe algo más ese método: "[Toledo] en sus comentarios examina cada proposición del texto, hace resaltar sus relaciones [con el contexto]; da en las anotaciones citas patrísticas, discute y juzga cuestiones dogmáticas con método y lucidez. Es considerado por algunos el primer intérprete de su siglo; y su obra exegética merece ciertamente el primer puesto".

Más completa es aún la descripción que del método exegético de Toledo hizo el P. Miguel Vázquez [14], al editar el comentario de los 12 primeros capítulos del Tercer Evangelio: "En este comentario de San Lucas no pretendió [Toledo] cosa distinta de la pretendida en la exposición de San Juan. Porque partiendo del comentario del texto, propone ante todo una breve y clara explicación de las palabras [del evangelista]: y luego va añadiendo notas *(annotationes)* en que abraza las principales dificultades *(difficultatum capita)* y la variedad que manifestaron los Santos Padres y escritores antiguos en la interpretación del texto [sagrado]: mientras que a veces va tamizando con admirable perspicacia de ingenio [problemas] que al texto más cuadran, y va poniendo en cada pasaje [del evangelio] las sentencias morales que con

(10) M. J. Lagrange O. P., *Evangile selon S. Jean*, p. III-V (París 1925).
(11) *Institutiones Biblicae*, vol. 1, lib. 3, pars 1, c. 3, p. 271-276.
(12) Véase la nota 6.
(13) *The Catholic Encyclopedia*: artículo *Toledo Francisco* (New York 1912).
(14) *Commentaria in prima XII Capita... Evangelii secundum Lucam...* Lectori (Romae 1600).

tanta gloria solía esparcir por sus sermones: y todas esas cosas de tal modo las une entre sí que mientras con diligente disquisición va examinando las reconditeces de la doctrina, parece como que vuela por las más elevadas alturas de las ideas, recogiendo fructuosamente flores de sentido moral. En fin que entre los teólogos tienes un orador sagrado, entre los oradores un teólogo".

10. Este valor *oratorio* de las *anotaciones* (no de los *comentarios)* de Toledo, justamente notado aquí por el P. Vásquez, no fué en el comentario de San Juan sino una *mera concesión* del P. Toledo. Así lo nota el P. Francisco Rodríguez en su advertencia al lector [15]: "Lo primero que observé es que el autor [Toledo], por no causar tedio al lector, ni oscuridad o confusión a sus enseñanzas, distribuyó sus obras de tal manera que el primer puesto lo dió al comentario, al que luego añadió sus anotaciones. Y por lo que hace al comentario, no contiene sino la sencilla y escueta interpretación de las palabras [del texto sagrado]; a fin de que, quien sólo desee el sentido de cada pasaje, lo tenga bien a mano, dejando lo demás. En las notas *(annotationes)*, que siempre se refieren a palabras que inmediatametne las preceden, pónense muchísimas cosas de varia y múltiple erudición, de inteligencia de los Santos Padres, y de confutación de [diversos] errores. Hay esparcidas además [en esas anotaciones] no pocas cosas que pertenecen a asuntos morales, y esto sobre todo para uso de los predicadores: pero para decir la verdad estas [materias predicables] las añadió el autor contra su volunad; pues juzgaba ajeno del intérprete de la Escritura mezclar [en sus comentarios] materias de sermones: pero al fin lo hizo compelido y casi obligado por los ruegos de sus amigos; y en persuadirle eso, no niego que también yo trabajé y obtuve algo".

11. De estos testimonios y de afirmaciones del propio Toledo podemos rehacer la historia de la composición de su comentario yoaneo.

Nos encontramos en el año 1584, el 52 de la vida de Toledo, 25 de su estancia en Roma; en donde después de 10 años de magisterio de Filosofía y Teología lleva 15, ejerciendo el cargo de Predicador del Palacio Apostólico. A la estima personal que en esos 15 años le han manifestado los Pontífices San Pío V, Grego-

(15) *Francisco Tolcti... in Sacrosanctum Iohannis Evangelium commentarii...* Lectori (Romae 1588).

rio XIII y Sixto V, se une la opinión universal de los romanos, que admiraban y celebraban la terna oratoria Toledo-Panigarola [16]-Lupus [17], con la fórmula "*Toletus docet, Panigarola delectat, Lupus movet*", o con la otra "*Toletus doctissime, Lupus vehementissime, Panigarola facundissime*". Mientras Lobo y Panigarola cautivaban o arrastraban, por su vehemencia el primero, por su facundia el segundo; la característica de Toledo era que se imponía por lo extraordinario de su ciencia y saber teológicos: es lo que notó en el comentario de San Lucas su editor Vásquez, al proponerlo como "*Teólogo-orador y Orador-teólogo*".

12. En 1584 brillaba en el zénit de esa "*Teología oratoria* y de esa *oratoria teológica:* tenemos de ello el más autorizado testimonio autobiográfico del propio Toledo, confirmado con un singularísimo documento Pontificio. La nota autobiográfica dice así: "Hace ya 19 años [18] que, trasladado de mi cátedra en que públicamente enseñaba teología, al Palacio Apostólico, desempeño en cuanto puedo el pesado y laborioso cargo de predicador sagrado: y por lo mismo estoy consagrado necesariamente a leer y releer las sacrosantas páginas de uno y otro Testamento, y a revolver con suma diligencia las obras griegas y latinas de autores antiguos y modernos. Y al hacer esto, confieso que llevo anotado mucho de las principales partes del antiguo y nuevo Testamento; pero lo que menos pensaba era que lo que escribía para mi uso privado, hubiera de llegar jamás a manos ajenas"...

13. No sé si los apuntes de Toledo sobre San Juan llegaron a manos pontificias; lo cierto es que manos pontificias fueron las que en 16 de Noviembre de 1584 firmaron un breve [19], en que a Toledo se le decía: "Son tan grandes tu ciencia, prudencia, lealtad y diligencia, por Nos conocidas y vistas por larga e íntima experiencia en asuntos gravísimos, que no sería justo someter tus escritos a juicio y examen de otros, como los escritos de los demás. Así que, por la autoridad de estas letras te damos y concedemos plena y libre facultad de publicar y hacer imprimir sin aprobación o licencia de ningún otro los comentarios de San Juan

(16) Francisco Panigarola O. M., milanés.
(17) Alfonso Lupus (o Lobo) O. Cap., español.
(18) Así escribía Toledo a Sixto V en 1588, en la dedicatoria de su comentario joánico.
(19) Gregorio XIII a Toledo el "*XVI Kalendas Decembres anno Domini 1584*".

con sus anotaciones, que sabemos tienes ya elucubrados con sumo trabajo y vigilancia". Dedúcese de aquí que ya en 1584 estaban terminados los comentarios de San Juan; pero no se publicaron hasta cuatro años más tarde, en 1588, en el que de hecho apareció la obra en Roma sin licencia alguna con la sola frase: "*Cum privilegio et facultate Superiorum*".

14. La *editio princeps* de 1588, aun tipográficamente considerada, es digna de todo elogio. Aunque dividida la obra, por razón de la materia, en dos tomos; de los que el primero contiene los 12 primeros capítulos de San Juan [20], mientras encierra el segundo los 9 restantes [21]; ambos se publicaron en un solo volumen con un total de 822 páginas [22] de texto; más 70 páginas de índices. Preceden a la obra la dedicatoria a Sixto V, la advertencia "*Lectori*" del P. Francisco Rodríguez, Secretario de la Compañía de Jesús, y el Privilegio Pontificio de impresión y venta; abriéndose el comentario con el "*Argumentum*", solemne y majestuosamente expuesto y estampado en la página 8. Por el resto de la obra la presentación es siempre la misma. Abrese cada capítulo con el texto sagrado, todo seguido y sin distinción numerada de versículos: ese mismo texto viene luego repetido *frase por frase* en el comentario; el cual, por la grandeza y majestad de sus tipos, y por la solemnidad con que se extiende por el ancho de toda la página, alcanza en su misma presentación externa la importancia máxima que tenía en la mente de Toledo. Con el comentario se entreveran continuamente las *anotaciones;* cuya *importancia secundaria* se exterioriza a las claras, tanto por la pequeñez de los tipos, cuanto por su impresión a doble columna. Siempre en las anotaciones (y a veces también en el comentario) encuéntranse notas, postillas o subtítulos marginales [23], que indican el argumento o idea principal de la anotación o comentario, o de sus diversas partes. Ciérrase la edición con tres índices (de

(20) El primer volumen trata "de los hechos de la vida y predicación del Señor".

(21) Trata el segundo volumen "de lo que se refiere a la Pasión y Resurrección de Jesús".

(22) En la edición vienen numeradas mil y sesenta columnas de texto en el tomo 1.º y 584 columnas en el tomo 2.º En los índices no hay numeración, ni de páginas ni de columnas.

(23) Estas postillas, o notas, creo que se deban atribuir al editor (o al P. Francisco Rodríguez); pero de ninguna manera al propio Toledo. Casi todas las notas tienen *expresión o frase* distinta de las que Toledo usa en el comentario o anotación correspondiente; y varias son tales que de ninguna manera se pueden atribuir al propio Toledo: por ejemplo en el capítulo 1.º col. 73: "*elegans auctoris expositio*".

materias, de Sagrada Escritura, de herejías refutadas en la obra).

Un estudio más profundo de esas cuatro partes o elementos *(texto, comentario, anotaciones, índices)* características en el método de Toledo, ayudarán al lector a formarse cabal idea de sus méritos bíblico-exegéticos.

15. *Texto:* sensiblemente es el de la Vulgata Clementina. Viene siempre antepuesto al comentario, capítulo por capítulo, presentado todo entero y seguido, sin numeración de versículos. Viene luego repetido *frase por frase,* o en varias frases unidas, que dan una idea de pleno sentido; y sobre esa frase o frases se basa el comentario.

El texto latino es suficientemente correcto; y Toledo tiene sumo cuidado en cuanto a crítica de ese texto y del texto griego original se refiere; de modo que aun hoy en día apenas hay cuestión o problema de crítica textual del cuarto evangelio que no estén estudiados en Toledo, aunque no en todos los casos se impongan como ciertas sus soluciones.

16. *Comentario:* fué la parte y elemento principal en la mente e intención del autor, y lo es consiguientemente en la obra impresa; en la que resalta y se impone al lector esa *principalidad,* tanto por su presentación tipográfica, cuanto por sus características y dotes literarias. Tipos de grandeza y majestad señoriales extienden el comentario por el ancho espacioso de toda la página: y por ella fluye sencillo, claro, sereno, majestuoso, sobrio y metódico el comentario; dando siempre el sentido literal (y sólo literal) de la frase o frases comentadas; y haciendo resaltar la unión lógica, la conexión interna, la trabazón y enlace de frase con frase, de texto con texto, de pasaje con pasaje, de capítulo con capítulo. Para ello se explica ante todo la frase correspondiente de la Vulgata Latina, pero sin olvidar jamás el texto griego original, y la mentalidad hebrea, y el griego no pocas veces hebreizante de San Juan. Pasajes bíblicos análogos o semejantes, exposiciones o citas patrísticas del texto comentado, datos de diversas ciencias (sobre todo teológicas) vienen a confirmar la exposición e interpretación exegética del autor. En esa exégesis nada falta, nada sobra: a ella se refieren, si no exclusivamente, al menos principalmente todas las alabanzas que se hacen de Toledo como exégeta, y ningún crítico que yo sepa ha puesto tacha alguna en

ese comentario: ese comentario y *sólo ese comentario* basta para conocer de ordinario el sentido literal del cuarto evangelio.

17. *Anotaciones:* nada menos que 626 anotaciones, esparcidas por los 21 capítulos del comentario, vienen casi a cuadruplicar la mole del libro: crítica textual, linguística, arqueología, cronología, geografía, historia, ascética, oratoria sacra, pero sobre todo *patrística* y *teología*... todo tiene cabida y expresión digna, exacta, clara, metódica y profunda en ese arsenal de conocimientos variadísimos y casi universales, que se llaman *annotationes*. En ellas y por ellas se explayan y desbordan el genio y talento de Toledo; ellas por una parte avaloran más y más su obra; pero por otra ellas han sido y son, si no causa *ocasión* al menos de que el comentario no haya tenido ni tenga la difusión que se merece. De ahí mi empeño en *desligar y separar completamente* del comentario las anotaciones a él añadidas; como innecesarias, o al menos como *no necesarias* a la inteligencia del sentido literal del cuarto evangelio; sin que por eso desconozca o disminuya el valor objetivo de las mismas.

Varias de ellas son verdaderos estudios monográficos o tratados completos de materias interesantes; por ejemplo la *Annotatio II (De festis iudaeorum)* del capítulo VII; y la *Annotatio I* del capítulo 18 *(De Summo sacerdote, de Sacerdotibus, de Levitis, de Scribis, de Pharisaeis)*; otras, separadamente o unidas, ofrecen ampliamente tratado un punto o todo un problema teológico, como las *Annotationes* 26, 27, 28, 29, 31 y 33 del capítulo VI, referentes todas a la Eucaristía. Las anotaciones de carácter patrístico son copiosísimas y selectas; y la misma abundancia y selección se nota en las restantes. Algunas (pocas por cierto) tienden solamente a *confirmar* la exégesis del autor, expuesta ya en el comentario; y por lo mismo podrían las tales parecer *convenientes* para la mayor o mejor inteligencia del sentido literal del texto; pero no conozco caso en que sean *absolutamente necesarias* para esa inteligencia. Por lo mismo ni el comentario las exige, ni se imponen ellas perentoriamente: nueva confirma para mi empeño de *desligar y separar completamente* las anotaciones, del comentario.

18. *Indices:* tres son los índices que presenta la *editio princeps*, y que han venido reproduciéndose en las siguientes:

1) Indice de materias;
2) de Sagrada Escritura;
3) de herejías refutadas.

Las cuarenta y una páginas del primer índice bastan ellas solas para probar el rico tesoro de variadísimas enseñanzas, encerrado en el comentario, y sobre todo en las anotaciones; pues a ellas (claro está) se refieren la mayor parte de los puntos indicados.

Mucho más sobrio es el índice de Sagrada Escritura; y a juzgar a Toledo por ese índice, no hay para qué ocultar que en el conocimiento global de ambos Testamentos, en el portentoso dominio de toda la Biblia, y en el uso fácil y oportuno de los más variados pasajes bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento, San Roberto Belarmino es muy superior a Toledo.

El tercer *índice de herejías,* de verdadera actualidad, en tiempos de Toledo, ahora tan sólo retiene un valor histórico; manifestación y exponente, como es, de la preocupación de ortodoxia de la época, en que el libro se escribió; época en que los protestantes hacían revivir toda suerte de herejías y errores, ya muertos; y en la que los católicos a su vez se creían especialmente obligados a notar, impugnar y refutar *opportune et importune* el cúmulo de errores, que por doquiera se enseñaban o sembraban.

En una nueva edición crítica del comentario de Toledo se impondrían más bien que ese tercer índice (conservado como documento histórico) otros dos (de patrística el uno, de linguística el otro); pues ambos son exigencias nacidas de la obra misma de Toledo, por la riqueza y abundancia de preciosas citas patrísticas, y de finas observaciones linguísticas (de latín, griego y hebreo) diseminadas por el comentario, y sobre todo por las anotaciones.

19. Resumiendo: en la obra de Toledo sobre San Juan, el texto sagrado del cuarto Evangelio es el objeto directo de su estudio; en ese estudio el comentario es elemento substancial, las anotaciones, elemento accidental [24]. El comentario puede subsistir sin las anotaciones; éstas sin aquél no pueden subsistir. En una edición crítica son absoluta y esencialmente necesarios ambos elementos; en una edición de alta y amplia vulgarización, tan sólo el comentario es esencial; se puede prescindir en absoluto de las anotaciones, aunque serían necesarias o convenientes, unas pocas notas que en algunos casos aclararan o corrigieran el comentario de Toledo. Esa edición de amplia y alta vulgarización no sólo difundiría la obra propiamente exegética de Toledo, desgraciadamente

(24) Huelga decir que los índices son elemento meramente integral de la obra.

desconocida e inapreciada en nuestros días, sino que difundiría a la vez su manera de interpretación, su *método exegético.*

20. Qué gloria para el actual movimiento renacentista bíblico español tener y poseer en latín y en español un comentario de toda la Biblia "sencillo, claro, sereno, majestuoso, metódico", como el comentario de Toledo a San Juan, a San Lucas, a la Epístola *ad Romanos.* Porque es de notar que el *valor exegético* del comentario yoaneo de Toledo es hoy en día tan grande como lo fué hace tres siglos y medio; y el *valor crítico y teológico* de las anotaciones las hace aun ahora dignas de ser estudiadas y elogiadas. Ricardo Simón, escribiendo en 1694 (un siglo después de Toledo) en un ambiente en que predominaban gustos distintos del ambiente en que vivió y escribió Toledo, decía sin embargo: "[Toledo en sus anotaciones] es demasiado extenso y demasiado fecundo en cuestiones que de su materia [de comentarista] se alejan. Pero como la mayor parte de estas cuestiones ilustran la teología antigua y la doctrina de los Padres, no resultan fastidiosas, sobre todo para los amantes de la teología". Sí, para los verdaderos *amantes de la teología* el comentario de San Juan de Toledo es el comentario yoaneo *más teológico,* y sus anotaciones *más teológicas* del cuarto Evangelio. Para llegar a la raíz o raíces de ese valor teológico, hay que penetrar en la personalidad del comentarista, en la personalidad del autor comentado, y en la naturaleza del libro comentado y anotado.

21. *Personalidad del comentarista:* si en todos los hombres, pero sobre todo en los genios extraordinarios la propia formación intelectual llega a ser una como segunda naturaleza, la formación teológica de Toledo hizo de él ante todo y sobre todo *un teólogo:* por eso, al pasar en 1569 de la cátedra de teología del Colegio Romano al púlpito sagrado del Palacio Apostólico, *el Maestro* y *el Doctor* se hizo Predicador, pero perseveró *teólogo;* y por lo mismo fué *Teólogo-Orador* y *Orador-Teólogo* [25]. Cuando 19 años más tarde (1588) el Orador pasó a ser Comentarista, en nada cambió el *teólogo,* y consiguientemente resultó *Teólogo-Comentarista y Comentarista-Teólogo.* Como tal sin duda se sintió subyugado y fascinado por la *Personalidad del autor comentado,* San Juan, el Evangelista-Teólogo, que fué quien se impuso cautivador a la mente del teólogo Toledo. "*Dum igitur ad rem animum*

(25) Véase más arriba (n. 9) el final del juicio del P. Miguel Vázquez.

*adiicio, primùm mihi Iohannis Evangelium occurrit*"... Tras 14 largos años de "mucho trabajo, mucho estudio y mucho tiempo" totalmente consagrados "con sumo interés" a la investigación de uno y otro Testamento, se le presentó en primera línea con relieve inconfundible el Evangelio de San Juan; el documento bíblico fundamental de la teología cristológica. El Evangelio teológico del Evangelista teólogo venía a imponerse sereno y majestuoso al talento plenamente teologizado del gran Toledo; y el Comentarista-Teólogo se compenetró con el Evangelista-Teólogo; y de esa compenetración brotó el comentario *más teológico y más yoaneo* del cuarto evangelio.

El *comentario* digo, porque lo que es yo, como bíblico, quiero el comentario y *sólo el comentario* de Toledo, *sin* las anotaciones de materias predicables, y aun *sin* las anotaciones de materias críticas y teológicas. Porque si las primeras (las predicables) las publicó o permitió Toledo contra su propia voluntad *(invitus)* y sólo por condescender a ruegos ajenos; y las segundas (las críticas y teológicas) las publicó por condescender a gustos literarios y científicos de su época; en cambio el comentario "la sencilla y escueta interpretación de las palabras [del texto sagrado]" lo compuso, en virtud y a la luz de un criterio y canon de eterna e inmutable verdad (que de tiempo y espacio prescinde); de aquel canon y criterio supremos, que magistralmente enunció el Doctor Máximo [26] de las Sagradas Escrituras, cuando la esencia misma del exégeta la hizo consistir: "en exponer no lo que él quiere, sino el interno sentir de aquel a quien interpreta". En virtud y a la luz de ese canon, Toledo en su comentario no pretendió sino "exponer el sentir de Juan"; y lo expuso como nadie hasta él lo había expuesto; como nadie después de él lo ha expuesto hasta el presente.

Ese comentario, y sólo ese *comentario* querría yo ofrecer a los verdaderos amantes de la ciencia bíblica, en una edición de alta vulgarización toledana.

22. Toledo mismo conceptuaba su libro "obra llenísima de misterios teológicos"; y por lo mismo a ningún otro se la quiso dedicar sino a Sixto V "sumo y agudísimo teólogo". Por mi parte, al vulgarizar su comentario, lo dedicaría a todos los amantes de la teología yoanea. No existe autor que mejor penetre a Juan

(26) *Epist. ad Pammachium*, n. 17 (ML 22, 507).

el teólogo; bien lo notó el editor romano de la edición de 1590: "exponiendo [Toledo] a [San] Juan, Maestro de los teólogos, nada omite de cuanto se refiere a los sacrosantos misterios de la fe y a las más sublimes enseñanzas de la teología; de tal manera que para volar [como vuela en su comentario] parece que se sintió ayudado por las alas de aquella águila volante que fué el mismo Juan". Si San Juan es el águila de los Evangelistas, Toledo es el águila de los comentaristas del cuarto evangelio: nadie más profundo, nadie más sublime, nadie más majestuoso y sereno; para decirlo en una palabra, nadie *más yoaneo*... Si no fuere demasiado audaz la expresión, decirse podría que "Toledo es a Juan, lo que Juan a Jesús": Juan es el intérprete de Jesús; Toledo, el intérprete de Juan; "los raudales de su evangelio los bebió Juan de la sagrada fuente del pecho del Señor" [27]; y los raudales de su comentario los bebió Toledo de la sagrada fuente del alma misma de Juan.

Por el texto latino y griego escrupulosamente examinados, por la mentalidad hebrea de Juan (estudiada diligentemente por Toledo) en ese latín y en ese griego, por la fuerza especial de las partículas yoaneas, cuidadosamente anotadas y aquilatadas, por lo más íntimo y personal del estilo del Discípulo Amado, llegó Toledo al alma de Juan; y a lo que en su alma significaban todas y cada una de las frases del cuarto evangelio. No pretendió más en su comentario; pero lo obtuvo por todo él plena y felizmente.

23. No quiere esto decir que por mi parte conceptúe perfecta en absoluto la obra exegética de Toledo. En primer lugar su texto mismo evangélico admite perfeccionamiento en varios casos: en todo él es absolutamente necesaria la numeración de los versículos.

En comentario no basta la división por capítulos; hácense necesarias otras divisiones y subdivisiones, fundadas en el estudio interno de la narración yoanea, y de sus características de concepción, composición y estilo.

Tanto en el comentario como en las anotaciones puede encontrar el lector erudito opiniones o interpretaciones personales de Toledo, *junto* a las cuales (y alguna vez *contra las cuales)* pueden darse otras más probables, y hoy en día, moralmente ciertas, que exigirían notas críticas, cuidadosamente redactadas.

---

(27) *Breviarium Romanum*: In festo S. Io. Apostoli, Responsorio 2 de Maitines.

Con esas correcciones y mejoras (pero aun sin ellas) el comentario de San Juan de Toledo puede mantener sin desdoro comparación, confrontación y careo con los más acreditados comentarios del cuarto evangelio. La lástima es que, mientras obras análogas de mérito no superior, por la actualidad de sus ediciones y aun por la modernidad y comodidad de su formato externo se exhiben en los escaparates de las librerías y corren de mano en mano de los lectores; los raros y rarísimos ejemplares de las viejas ediciones de Toledo yacen durmiendo sueño multisecular en bibliotecas, para el inmenso público inaccesibles, o en viejas librerías desconocidas, como yacen momias egipcias en museos más o menos visitados.

## IV.—Conclusión

24. De ahí la perentoria necesidad de dos nuevas ediciones modernas del comentario de San Juan, de Toledo: crítica la una, de alta vulgarización la segunda. Reconozco la utilidad y aun la necesidad de la celebración y conmemoraciones de las grandes figuras nacionales del pasado, y en especial de las de los más célebres autores y escritores; pero esas mismas celebraciones y conmemoraciones las conceptúo inútiles y vanas, si no llegan a hacer revivir sus obras, sus libros, sus escritos. Aprecio más, *mucho más*, la edición de una página inédita de Toledo, y aun la mera reedición de una página suya no estampada durante tres siglos, que cien y cien páginas encomiásticas de bella literatura, escritas en su honor.

"En las fiestas de los Santos (dijo aguda y profundamente el gran Vieira) en las fiestas de los Santos más vale hablar como ellos, que hablar de ellos"...

Y en las celebraciones y conmemoraciones de los grandes ingenios y de los grandes autores y escritores... "más vale *hacerles hablar a ellos*, que hablar de ellos".

*Hacer hablar de San Juan* a Toledo en ediciones modernas, dignas del autor comentado, es mi mayor deseo, mi más acariciada ilusión.

# UN CÓDICE DE LA BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE GRANADA CON AUTÓGRAFOS DEL CARDENAL TOLEDO

por

J. A. DE ALDAMA S. I.

Entre los manuscritos conservados en la Biblioteca de la Universidad de Granada, existe uno de particular interés para la historia de la Teología postridentina. Procede de la antigua Biblioteca del colegio de la Compañía de Jesús, y lleva la signatura *Caja B. 31*. Mide el códice 210 × 290, consta de 325 folios y está encuadernado en pergamino.

El carácter del manuscrito, reunión posterior de diversos papeles escritos en distintos tiempos, hace que muchos folios hayan quedado en blanco, a saber los siguientes: 69v, 70, 74 bis, 74 ter, 76v, 77 bis, 90 bis, 92, 97v, 100 bis, 103 bis, 111v, 114 bis, 125v, 128v, 128 bis, 130v, 132v, 136v a 142v, 147v, 147 bis, 162v a 162 quinquies, 187 bis v, 189v, 189 bis, ter, quater, 205 bis, ter, quater, 205 quinquies v, 207v, 235 bis, ter, 296 bis, ter.

Es un tomo en el que se han reunido algunos trataditos y papeles varios del Cardenal Toledo, muchos de ellos autógrafos; algunos están en borrador y tienen numerosas correcciones de mano del Cardenal; otros están ya copiados en limpio por él mismo. Proceden estos papeles, tal vez con la excepción del tratado sobre la humildad, de los años posteriores a su profesorado en el Colegio Romano y anteriores al Cardenalato. Muchos de ellos parecen llevar el sello de conversaciones tenidas en el Palacio Apostólico, en las que se propusieran dudas sobre la inteligencia

de algunos textos de la Sagrada Escritura. Porque en efecto su carácter preferente es el exegético, con una exégesis muy de Toledo, en la que la teología tiene una parte principalísima.

Cosa muy digna de notarse en estos papeles y pequeños tratados es el matiz positivo de todos ellos y la preferencia por los estudios patrísticos. Admira realmente la riqueza de conocimientos patrísticos que muestra en ellos el gran teólogo; riqueza que aquí resalta mucho más que en sus obras impreass. Con ello está Toledo plenamente situado en el ambiente de renovación teológica española, que se inició en Salamanca y se difundió por toda Europa, gracias en gran parte a los maestros de España.

Algunos de estos trataditos los editamos en este mismo número de ATG. Pero vamos a dar a continuación el índice de todos ellos con la descripción completa del manuscrito.

**1.** Tratado en 9 capítulos sobre Gen. 4, 23s. Autógrafo.

Fol. 1 *Inc.:* Genes. 4 Dixit Lamech uxoribus suis... Cap. 1. An Lamech occiderit Cain? Circa huius loci explicationem...

Fol. 8v *Fin.:* ...non nisi suam habere uxorem.

**2.** *Tractatus de Melchisedech.* En 15 capítulos. Autógrafo.

Fol. 10 *Inc.:* Cap. 1. De prima haeresi... Epiphanius haeresi 55 refert tres haereses...

Foi. 20v *Fin.:* ...sed aliis potentioribus et efficatioribus, de quibus agere non est instituti huius.

**3.** *De benedictione Iudae.* Tratado autógrafo amplio, dividido en cuatro partes:

1.ª De litterali expositione.

2.ª De dubiis circa lectionem historiae (fol. 25v).

3.ª De aliorum expositionibus circa sensum historiae (fol. 30v).

4.ª De expositione respectu Christi (fol. 37).

Fol. 21 *Inc.:* Quatuor in huius benedictionis Iudae...

Fol. 66 *Fin.:* ...cuius in vertice universorum complentur benedictiones, ut in nomine Iesu omne genu flectatur...

**4.** *An Samuel fuerit secerdos.* Breve nota autógrafa

Fol. 67 *Inc.:* Quid sacri doctores senserint ante omnia proponendum est...

Fol. 69 *Fin.:* ...non igitur Samuel sacerdos erat, nec successit Eli.

**5.** *Dubium propositum de 1 Reg. 15, 35.* Autógrafo.

Fol. 71 *Inc.:* Dubium est quomodo verum sit quod dicitur 1 Reg. 15 de Samuele, quia non vidit Samuel ultra Saul...

**6.** *Dubium quomodo* [*intelligatur*] *Ps. 98* [6], *ubi dicitur Moyses et Aaron in sacerdotibus suis et Samuel...* Son sólo 7 líneas en el fol. 71v.

**7.** Tratado sobre 1 Reg. 28 [7-25]. Va desde el fol. 71v hasta el fol. 75 bis v. Del fol. 72v sigue en el fol. 75; los otros folios están incluídos posteriormente. Autógrafo.

Fol. 71v *Inc.:* Dubium est an 1 Reg. 28 fuerit verum Samuel excitatum ad vocem Pithonissae.

**8.** *Quis est dies magnus Iezrael* [Os. 1, 11]... Fol. 76. Autógrafo.

**9.** *Veruntamen in imagine pertransit homo Ps. 38* [7]. Fol. 77; nota autógrafa.

**10.** *Prov. 21, 1. Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini...* Breve nota autógrafa, fol. 78.

**11.** Tratado en 5 capítulos sobre Cant. 8. Autógrafo.

Fol. 80 *Inc.:* Multa sunt prius explicanda pro huius loci expositione, quorum primum...

Fol. 85v *Fin.:* ...et ascensionem furore et de vano eorum conatu.

**12.** *De vero sensu illius Eccl. 10* [1]: *pretiosior est sapientia et gloria parva et ad tempus stultitia.* Autógrafo.

Fol. 86 *Inc.:* Locus hic multos recepit a doctoribus sensus pro varietate expositionum...

Fol. 87v *Fin.:* ...omnes tamen expositiones veras continent sententias.

**13.** *Explicatio loci illius Eccl. 11* [2]: *da partem septem, necnon et octo; quia ignoras quid futurum sit mali super terram.* Autógrafo.

Fol. 88 *Inc.:* Gregorius Naz. Orat. 16... sic interpretatur...

Fol. 90v *Fin.:* ...ibi Salomon sentit.

**14.** *Quis est sensus illorum verborum Eccli. 42 [14]: melior est iniquitas viri quam benefaciens mulier.* Autógrafo.
Fol. 91 *Inc.:* Varie sententia ista est a sacris doctoribus exposita...

**15.** Seis sermones sobre el capítulo 11 de Isaías. La serie completa es de siete sermones, pero falta el primero. Autógrafo.

a) *Concio 2.* Fol. 93 *Inc.:* Domin. 24 post Pentec. Egredietur virga de radice Iesse... Crescente et invalescente idolatria et veri Dei ignoratione in mundo...

b) *Concio 3.* Fol. 98 *Inc.:* Et flos de radice eius ascendet. Supponendum nobis unum est, Prophetas non omnia, quae futura erant, clare et aperte pronunciasse...

c) *Concio 4.* Fol. 101 *Inc.:* Spiritus sapientiae et intellectus... Explicat Propheta quos effectus efficiat Spiritus Sanctus requiescens in humanitate Christi...

d) *Concio 5.* Fol. 104 *Inc.:* Non secundum visionem oculorum iudicabit... Tria sunt supponenda in huius loci explicationem. Unum est totam hanc sententiam cum sequenti de Christo ratione humanitatis...

e) *Concio 6.* Fol. 108 *Inc.:* Et percutiet terram virga oris sui. Potentiam regis exponit et per terram hanc homines mortales...

f) *Concio 7.* Fol. 112 *Inc.:* Et erit iustitia cingulum lumborum eius... Ornatum regis huius proposita et sequenti sententia describitur...

**16.** Tratado en 10 capítulos sobre Is. 40, 2. Autógrafo.
Fol. 115 *Inc.:* Dubium propositum: quomodo intelligantur verba illa Esai. 40 "suscepit de manu Domini duplicia..." Cap. 1. Septuaginta sic interpretati sunt...
Fol. 120 *Fin.:* ...ex quibus omnibus loci huius propositi sensus manet explicatus.
Fol. 120v Una nota sobre lo mismo, autógrafa.

**17.** Nota sobre Mt. 18, 35, autógrafa.
Fol. 121 *Inc.:* Huius parabolae scopus et propositum est ostendere...
Fol. 124v *Fin.:* ...ut inducerent Deum ut me puniret.

**18.** Nota brevísima autógrafa de Santos Padres sobre Mt. 18, 20. Fol. 125.

**19.** Tratado autógrafo en 3 capítulos sobre Mt. 19, 9.

Fol. 126 *Inc.:* Omissis in praesenti quae alii varie super hunc locum dixerunt, duo solum...
Fol. 128 *Fin.:* ...et contra communem sensum ecclesiae.

**20.** Textos de Santos Padres sobre Mt. 27, 19. Autógrafos. Fol. 129.

**21.** *Exhortatio in oratorio S. Petri. Anno 1887, 18 Mart., feria 4 post Domin. in Passione: Oves meae vocem meam audiunt. Io. 10, 27.* Autógrafo.
Fol. 131 *Inc.:* Tria in hac lectione evangelica continentur...
Fol. 132 *Fin.:* ...in Dei regno indeffessibiliter pascentur.

**22.** Comentario al cap. 13 de S. Juan: ante diem festum Paschae... Corresponde a lo que en el Comentario impreso de Toledo está en la nota 5.ª del cap. 13, y puede bien ser uno de los borradores del tiempo en que se preparaba aquella obra. Es copia de otra mano.
Fol. 133 *Inc.:* Quoniam loquitur de die quo Dominus comedit Pascha...
Fol. 136 *Fin.:* ...incidisse, iuxta computationem hebraeorum, in sextam feriam octavo calendas Aprilis.

**23.** Cuatro folios con la explicación de Act. 23, 3. Autógrafos.
Fol. 143 *Inc.:* Quatuor difficultates in hac sententia apparent...
Fol. 147 *Fin.:* ...adversus veritatem doctrinae suae excitasse.

**24.** Comentario a la epístola a los Romanos, cap. 1-7. Son sin duda borradores pertenecientes al tiempo en que preparaba Toledo su Comentario impreso posteriormente. Autógrafo.
Fol. 148 *Inc.:* Christi fides semper fuit necessaria ad iustitiam Dei assequendam...
Fol. 162 *Fin.:* ...exspectantes redemptionem corporis nostri.

**25.** Tratado en 12 capítulos sobre 1 Cor. 2, 14. Autógrafo.
Fol. 163 *Inc.:* Triplex homo legitur in Scriptura et maxime apud Paulum...
Fol. 269v *Fin.:* ...aliorum vero doctrina non indiget. Haec Theodorus.

**26.** Nota brevísima sobre 1 Cor. 6, 12. Autógrafa. Fol. 170.

**27.** Tratado en 16 capítulos sobre 1 Cor. 3,12. Autógrafo.
Fol. 171 *Inc.:* Doctorum expositio multiplex et varia loci huius...
Fol. 178v *Fin.:* ...non carent probabilitate.

**28.** Tratado en 17 capítulos sobre 1 Tim. 2, 4. Autógrafo.
Fol. 179 *Inc.:* Locus hic magnum facessit negotium...
Fol. 186v *Fin.:* ...sensum verborum Pauli aperire intendimus.
Sigue un texto de Fausto.

**29.** *Quis est sensus illius Pauli* 1 *Tim.* 3 [16]*: iustificatus spiritu.* Son sólo los fol. 187 y 189. Autógrafo.

**30.** Intercaladas entre los dos folios anteriores hay dos medias hojas: Spiritus Sanctus super me. Transformamur de claritate in claritatem... 2 Cor. 3 nos vero omnes revelata facie gloriam Dei speculantes...

**31.** Nota autógrafa sobre 1 Tim. 5, 24.
Fol. 190 *Inc.:* Multipliciter sacri doctores haec verba exposuerunt...
Fol. 193v *Fin.:* ...huius rei intelligentia patet.

**32.** Tratado en 12 capítulos sobre 1 Io. 5, 16. Autógrafo.
Fol. 194 *Inc.:* Novatiani haeretici, qui negabant veniam a Deo dari...
Fol. 201 *Fin.:* ...ad utramque pervenit mortem.

**33.** *Opusculum imperfectum de humilitate.* Termina al comenzar el capítulo 10. Es autógrafo, aunque está escrito con mayor cuidado y desde luego no en borrador. En el folio 202 está sólo el título. El fol. 202v contiene notas brevísimas en la página libre de una carta en latín del Licenciado cordobés Juan de León pidiendo un beneficio.
Fol. 203 *Inc.:* Primo omnium loco a nominis ratione incipiendum est...
Fol. 205v *Fin.:* in ordine ad Deum, nunc huius causa aperienda est.

**34.** Tratado ascético incompleto sobre el reino interior del alma. Termina con el título del capítulo 5. Es autógrafo.
Fol. 206 *Inc.:* Cap. 1. De regno hominis interioris. In regno sunt haec...
Fol. 207 *Fin.:* Cap. 5. De regno perfecte pacato.

**35.** Tratado autógrafo en 13 capítulos *De Canonizatione Sanctorum.*

Fol. 208 *Inc.:* Cap. 1. Quid sit canonizatio.

Fol. 221v *Fin.:* ...et de hac quae dicta sunt sufficere videntur.

**36.** Tratado *De obaedientia caeca.* Es de otra letra, pero parece estar compuesto por el mismo Toledo. Está dividido en 5 capítulos.

Fol. 223 *Inc.:* Scripturus breviter de obaedientia caeca, quam P. Ignatius Societati a se institutae commendavit...

Fol. 235v *Fin.:* atque adeo caecam obaedientiam in iis, quae manifeste contra Dei legem non pugnant, exhibere.

**37.** Notas de Toledo a la Biblia Sixtina, puestas al margen de un ejemplar de la misma. Son copia de otra mano.

Fol. 236 *Inc.:* Geneseos notae. Ex annot. quae erant in Bibliis Card. Toleti, quae iussu Clementis VIII sunt in Vaticano.

Fol. 325v *Fin.:* 28 Augusti anni 1592 die 5 Augusti, Clementis VIII anno 1.º perfecti annotationes has omnes.

# UN TRATADO DEL CARDENAL TOLEDO SOBRE LA VOLUNTAD SALVÍFICA DE DIOS

por

A. Segovia S. I.

La impresión que en el ánimo de San Agustín había causado la consideración profunda y diuturna de la omnipotencia invictísima de Dios y de la gratuidad omnímoda de la divina gracia, influyó notablemente, como se sabe, en la evolución teológica del gran Doctor acerca de la amplitud con que había de concebirse la voluntad salvífica de Dios. Reflejo de esa tendencia, que ya entre los años 396-397 le llevaba a entender en sentido particularista la voluntad divina, respecto de la salvación de los hombres, son las violentas interpretaciones a que, en la época de su madurez teológica, sometió el célebre texto de San Pablo: 1.ª ad Tim. 2, 4, donde tan claramente se enseña la universalidad de la voluntad salvadora.

La autoridad excepcional del Doctor de la gracia y la dificultad misma del problema, especialmente en lo relativo a los infantes (=no adultos) que mueren sin bautismo, hizo del famoso pasaje ad Tim. el centro de no pocas disquisiciones de exegetas y escolásticos, relacionadas más o menos con las intrincadas cuestiones, ya en general de la providencia divina sobre la salvación de los hombres, ya, sobre todo, del modo de concebir los decretos divinos, respecto de la predestinación y reprobación.

El breve estudio de Toledo que presentamos, es digno de especial interés. Ante todo, por la precisión, profundidad, erudición y espíritu crítico con que expone el problema. Claramente pone de

relieve la diferencia entre la doctrina agustiniana y la doctrina común de los PP. griegos y otros latinos. El fondo oscuro de la cuestión es el siguiente: supuesta de algún modo la voluntad salvífica de Dios ¿por qué unos hombres se salvan y otros no? San Agustín recurre a la voluntad gratuíta de Dios que elige y discierne ex massa perditionis a los predestinados y deja a los demás en el estado de perdición. Los otros PP. indicados acuden al libre arbitrio del hombre: si muchos no se salvan, es porque no quieren. En cuanto a los que se salvan, Dios previó que habían de usar bien de la gracia, sin cuyo auxilio el libre albedrío del hombre no puede obrar en este orden de la salvación; supuesta tal presciencia, viene la elección divina. Unde ad liberum arbitrium referunt [illi PP. et DD.] quod quidam... salventur, quidam non, non ad ipsam divinam volitionem (cap. 7).

A continuación (caps. 8-11) discute Toledo las razones de San Agustín y demás PP. aducidos. Recuerda las pruebas en favor del sentido universalista del texto ad Tim; y en esa hipótesis pone de manifiesto, en lo que atañe a los párvulos, el inconveniente de la sentencia de los PP. griegos, pues aquellos, si no se salvan, no es porque no quieren. Próspero (De vocat. Gent.) recurre a la fe: contentémonos con creer humildemente lo que no entendemos. Pero supone que hay que retener certa fide dos cosas que no consta sean tan ciertas, como él piensa. Porque no todos los DD. entienden tan universalmente las palabras de San Pablo, ni tampoco es tan cierto que la gracia de Dios concurra de tal modo, ut faciat simul velle. Por lo demás Próspero ni sigue a San Agustín en la interpretación restrictiva, ni a los griegos en acudir al libre albedrío, cum ope et opere gratiae fiat salus.

En tercer lugar (cap. 12) consigna Toledo la explicación que él llama, de los escolásticos: Dios quiere ofrecer a todos remedio para que se salven (vol. signi); Dios quiere que todos se salven, quantum ex parte sua est, si peccatum non esset. Esta doctrina no carece de gran dificultad (cap. 13). Si Dios da a todos medios suficientes... ¿por qué no todos se salvan? Et necesse est dicere aut quia nolunt ipsi, aut quia non vult Deus. Y volvemos a una de las dos sentencias anteriores, o a la de San Agustín o a la común de los griegos. Crece la dificultad con los párvulos, pues en ciertos casos no parece cómo puedan obtener los medios necesarios para salvarse.

Refutadas las demás opiniones, propone Toledo su solución,

realmente curiosa en lo tocante a los párvulos. Desde luego (cap. 14) afirma y prueba, primero, el sentido universal de la voluntad salvífica; segundo, que esa voluntad no es absoluta. Supuestas como ciertas ambas aserciones, establece el punto de la dificultad: si Dios quiere que todos se salven ¿ por qué no todos se salvan? Y si no todos se salvan ¿por qué, pudiendo Dios hacer que se salven, se dice de Él que quiere la salvación de todos? Pues parece que no se puede decir de uno, que quiere una cosa, si pudiendo hacerla, no la hace.

En la resolución del problema (cap. 15) distingue Toledo en Dios doble voluntad: una absoluta, de la cual habla San Agustín; y otra condicionada. Acerca de esta última, se pueden distinguir, como en la anterior, dos órdenes: uno de adultos, otro de párvulos. A aquellos Dios decretó donar algo de su gracia, poco o mucho; y si usan bien de ella, salvarles; si no, condenarles. En cuanto a los párvulos que mueren con el pecado original, Dios quiere, asimismo, que se salven, pero también condicionalmente, en este sentido: si viventes, donis dandis bene essent usuri. Por consiguiente, si Dios prevé que esos párvulos, caso de que llegaran al uso de la razón, habían de usar mal de su albedrío, los arrebata prematuramente y ellos se condenan, no en virtud de los deméritos futuribles previstos por Dios, sino en virtud del pecado original, sed utique non in eo decederent, nec in eo damnarentur, si viventes donis dandis bene essent usuri. Deus autem misericordia utens, praeripit, ne maius sustineant iudicium. De este modo sin seguir la sentencia semipelagiana que defendía propter peccata [conditionate] futura parvulos damnari, sentencia impugnada por San Agustín, adopta Toledo una solución que hace intervenir, por una parte, la voluntad misericordiosa de Dios; por otra, el libre albedrío, condicionando éste a la voluntad salvífica universal, tan claramente afirmada en la Escritura.

Es verdaderamente notable cómo, en lo que atañe a los párvulos, se acoge Toledo a una solución tan diversa de la seguida comúnmente por los teólogos que hacen intervenir la voluntad humana en este difícil punto.

En efecto, por no citar más que a dos autores contemporáneos, Belarmino (que en 1563 había extractado el Comentario de Toledo in 1.am P. S. Th., donde como diremos en seguida, se habla de la cuestión, sin apuntar la peregrina solución de nuestro opúsculo) en sus explicaciones de Lovaina (1570-1576) hace, sí,

intervenir el ejercicio de la voluntad humana, en lo referente a la colación u omisión del bautismo a los párvulos, pero aquí se trata de la voluntad ajena, de la voluntad de los padres, no de la del niño mismo, condicionalmente prevista en su libre uso. He aquí sus palabras: Nos non dicimus Deum antecedenti voluntate, tantum adultos velle salvos fieri, sed omnes omnino, etiam parvulos; sed tamen dare auxilia omnibus, prout sunt capaces, nam adultis dat auxilium inspirationis in se; parvulis dat in alio, id est in parente, nam in se non sunt capaces inspirationum [1].

Por su parte Gregorio de Valencia, algunos años después, tratando de las razones por las cuales no son predestinados los párvulos que mueren sin bautismo, escribe: Omnino enim sentiendum est, causam cur isti etiam non praedestinentur minime esse in ipso Deo, sed in peccatis illorum, puta originali in parvulis... accedentibus simul quibusdam humanis defectibus, sive id contingat ob negligentiam aut malitiam parentum, sive quia ministri evangelici ad aliqua loca non pervenerint, sive ob cursum etiam causarum naturalium [2].

Lo más curioso es que el mismo Toledo en su Comentario a la Suma de Santo Tomás adopta parecida sentencia: Tamen hic est unum dubium, quod omnium sollicitat mentes: quomodo Deus dedit auxilium sufficiens illis pueris? Videntur enim reprobati absque eo, quod sit locus datus, ut possent liberari a peccato. Dico, quod Deus dedit auxilium sufficiens non in se, sed in suis causis. Nam si culpa parentum moriuntur, tunc dedit Deus auxilium parentibus, quo, si facerent quod in se est, possent non occidere illum: si vero propter causas naturales, tunc Deus sic disposuit causas, ut posset talis mors non evenire.

Estas líneas de Toledo se leen en la misma cuestión 23 del Comentario [3], cuestión donde se defiende la predestinación post praevisa merita, doctrina que en 1561 produjo tanto revuelo, al proponerla el gran teólogo en el Colegio Romano [4]. Como por otra parte los trabajos exegéticos de Toledo pertenecen principalmente, según se infiere de sus mismas afirmaciones, a los decenios

(1) *Auctarium Bellarminianum* (ed. Le Bachelet, p. 79, París, 1913). Cfr. *De gratia et libero arbitrio*, lib. 2.º, cap. 8.º (*Opera omnia*, t. 5.º, p. 455. París, 1873).

(2) *In 1am P. S. Th.*, quaest. 23, punct. 4 sub finem.

(3) *In 1am P. S. Th.*, quaest. 23, art. 3. Resp. ad 3 um (Vol. 1.º, p. 281, Roma 1869).

(4) Cfr. Xav. Mar. Le Bachelet, *Prédestination et Grâce efficace*, I, p. 157 (Museum Lessianum, Section Théol. N. 25, Louvain, 1931). El testimonio es del Cardenal Belarmino en carta a Lesio, 31 de Diciembre, 1610.

posteriores a 1569, en que empezó a ejercer el cargo de Predicador Apostólico [5], no es aventurado suponer que la elucubración sobre el texto ad Tim. data de esta época (como otros estudios suyos reunidos en el tomo en folio utilizado en el presente número de Archivo) y que por tanto, es posterior al Comentario a la Suma.

Conforme a esto, el opúsculo que ve ahora por vez primera la luz pública, representa, al menos en su punto más característico, el fruto de un estudio más penetrante e independiente del célebre pasaje de San Pablo, en conexión con el delicado problema de la voluntad salvífica, cuyas diversas explicaciones dadas por otros teólogos, pretende Toledo armonizar, en lo que le parece aceptable, añadiendo de su propia cosecha la curiosa solución indicada por lo que toca a los párvulos. Solución que en su conjunto juzga él como probabilísima, donec Deus noster suorum iudiciorum secreta profunda aperire dignetur.

[F. 179] **Quomodo intelligatur illud, 1. ad Timotheum [a], 2 [3-4]: Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.**

## Cap. 1. De iis quae in huius loci intelligentia difficultatem faciunt.

Locus hic mgnum facessit negotium iis qui de praedestinatione tractant. In praesenti nos tantum Pauli sensum scrutabimur. Est autem dificultas an iste locus universaliter, ut, sonat, intelligendus sit. Nam haec universalitas videtur aliquomodo repugnare. Si enim omnes homines Deus salvos fieri vult, cum multi non

a *Ms.* Thimot.

(5) Undevigesimus iam agitur annus, Beatissime Pater, ex quo in Apostolicum Palatium translatus a scholis, in quibus theologiam publice profitebar, gravem hanc et laboriosam de rebus divinis contionandi provinciam utcumque sustineo: ac proinde necessario in sacrosancta utriusque paginae volumina quam accurattissime perlegenda: necnon veterum aeque, ac recentiorum libros, tum graecorum, tum latinorum, summo studio pervolvendos incumbo. Carta de Toledo al Papa Sixto V.º, dedicándole el Comentario al Evangelio de San Juan. (Véase Jos. Paria en sus *Pralegomena* a la edición del Comentario de Toledo a la Suma, pp. XXIV-XXV).

salventur, Deus autem omnipotens sit, ut quaecumque vult faciat, non videtur posse stare, ut velit omnes salvos, et non sint omnes salvi. Hoc argumentum fecit Doctores varios quaerere et invenire sensus, qualiter ista universalitas sit restringenda, ut cum potentia voluntas divina stare possit; non autem sic restringenda, quin maneat universalis locutio; nam Paulus universalitatis sermone utitur. Multa Augustinus dixit in hoc, cuius omnes expositiones adducam, ut considerari et discuti possint. Postea, quae alii Doctores docent, proponam. Tandem quid verius ad mentem Pauli sentiam, aperiam.

## Cap. 2. De prima expositione Augustini.

Prima Augustini expositio est ut dicatur Deus hoc in loco velle, quia facit nos velle, non quod Ipse in se velit, ut sit sensus: Deus vult omnes salvos fieri, id est, facit nos velle et desiderare et quaerere ut omnes salvi fiant. Hoc dicit Augustinus, libro De correctione [sic] et gratia, cap. 15, [1]. Quod si petas ab Augustino: Si Deus non vult omnes salvare, quare vult nos id velle, ait ibidem, cap. 16. [2] et in eodem, 15. [3], quia nos ignoramus qui sint quos Ipse salvare, qui vero quos non vult. Ob id simpliciter omnes salvos fieri velle vult, non autem Ipse, qui novit qui praedestinati, qui reprobi sint futuri; et sic nos omnibus debemus remedium salutis adhibere. Sic putat Augustinus concordare universalitatem sermonis Pauli, et divinae voluntatis efficaciam. Tamen haec expositio non videtur stare posse tum cum verbis Pauli, tum cum ipsa re, quae dicitur. Primo quidem, nam Paulus ibi argumentum facit, quod nos debemus orare pro omnibus, quia Ipse vult omnes salvos fieri. Et ne diceres velle, quia facit velle, sequitur quod Ipse obtulit se pro omnibus. Loquitur ergo de ipsa Dei volitione, qua Ipse vult, sicut Ipse est, qui dedit mediatorem Filium pro omnibus. Secundo, quia iste sensus adhuc non potest re ipsa stare. Nam etiam si ignoremus nos, qui sint salvi futuri, scimus tamen non omnes futuros salvos. Et possemus velle [F. 179 v.] in genere non omnes salvos fieri, nisi quos Deus elegit, absque errore ullo, omnium quidem salutem quaerere actu exteriori; nisi dicas quod

(1) *De correptione et gratia*, c. 11, n. 47 (PL 44, 945).
(2) N. 49 (ibid. 946).
(3) N. 46 (ibid. 944); n. 47 (l. c.)

debemus in particulari velle omnes salvos fieri, dum singulos per se, nemine dempto, sigillatim volumus salvos fieri.

## Cap. 3. De secunda expositione Augustini.

Aliam Augustinus, eiusdem loci adhibet expositionem, ut sit dictus sermo per quamdam accommodatam suppositionem, quam vocant dialectici, ut sit sensus: vult omnes salvos fieri, id est, quicumque salvi fiunt, eius voluntate salvi fiunt; nemo salvatur, nisi quem Ipse vult. Sicut si dicat: iste homo docet grammaticam omnes pueros huius oppidi; non quod omnes pueri discant grammaticam et doceantur ab illo, sed quod nemo discat grammaticam, qui non doceatur ab eo. Sic universalis est locutio et tamen restricta, cum qua potest stare quod non omnes salventur, sed quos Deus vult. Istam expositionem dat in Enchiridio ad Laurentium, cap. 103. (4) et libro 6. Hypognosticōn (5) et aliis in locis. Tamen non posse hanc expositionem stare, meo iudicio, convinco ex ipso contextu Pauli. Nam Ipse vult nos orare pro omnibus, datque causam: quia Deus vult omnes salvos fieri. Si ista verba illo intelliguntur [b] modo, non est bona nec sufficienes causa, cur nos debeamus orare pro omnibus; nos enim pro omnibus oramus et debemus, sive salvandis sive non. Patet [c] ex sequentibus verbis quod obtulit se pro omnibus; at ista oblatio fuit absolute pro omnibus; debet ergo eadem universalitas esse in his verbis. Et sunt haec argumenta ex contextu sumpta, pro loci intelligentia considerandа.

## Cap. 4. De tertia expositione Augustini.

Aliam adhuc expositionem dat Augustinus, nempe, hanc universalitatem esse pro generibus singulorum, non pro singulis generum. Sicut dicitur: Omne animal in arca [d] Noe, non quod omnia individua, sed quod ex omnibus speciebus fuerunt aliqua: et illud,

b *Ms.* intelligitur.
c *Lectura probable.*
d *Ms.* archa.

(4) PL 40, 280; cf. epist. 217, 6, 10 (CSEL 57, p. 417, PL 33, 985-986); *Contra Iulianum*, l. 4, c. 8, n. 44 (PL 44, 760); sobre todo, *De praedestinatione Sanctorum*, c. 8, n. 14 (PL 44, 971).

(5) Ps. Agustín, *Hypomnesticôn contra Pelagianos et Caelestianos*, o por otro nombre, *Libri Hypognosticôn*, lib. 6, c. 8, n. 13 (PL 45, 1664).

Luc. 11 [42]: decimatis [...] omne olus, non omnia quae erant in mundo singula, sed de omni specie quae apud eos erat, aliquid decimabant, sic—dicit—vult Deus omnes homines salvos fieri, quia ex omni conditione hominum aliqui salvantur; in praedestinatis autem omnis hominum conditio invenitur, regum, principum, inferiorum, nobilium, ignobilium, doctorum, indoctorum, pauperum, divitum etc. Istam expositionem dat in Enchiridio ad Laurentium, cap. 103. (6) et libro De correctione et gratia, cap. 14. (7). Et quamvis in Enchiridio conetur ex contextu antecedentium verborum probare esse Pauli mentem, tamen re vera argumenta duo in priori capite facta probant contextum: orandum enim est pro omnibus simpliciter; mortuus est et oblatus Christus pro omnibus universaliter, non tantum pro aliquibus ex omni conditione, [F. 180] sed pro singulis, nemine excluso. Ergo ita etiam videtur intelligenda universalitas praecedentium verborum; per unam enim altera probatur, et sic non videtur iste sensus Pauli.

## Cap. 5. De quarta expositione Augustini et quinta.

Aliam quartam expositionem insinuat Augustinus, libro 6 Hypognosticōn (8), in fine, sub his verbis: Ne quisquam—inquit—putaret divino iudicio fieri non omnes salvari, dixit Apostolus: Vult omnes homines salvos fieri. Eamdem etiam insinuat in articulis sibi falso impositis, art. 2. et 3. Haec autem expositio insinuata est non ex Deo esse, ut aliqui non salventur (ex eo enim salus hominum est), at peccatum hominis a salute multos impedivit; quod enim salventur ex Deo est, quod non salventur ex homine est, includendo sub culpa etiam originalem. Deus enim non damnat, nisi culpa existente, ex iustitia; salvat vero ex misericordia, quos etiam posset damnare ex iustitia. Haec expositio non videtur posse applicari [e]. Nam omnes peccatores, quos posset damnare ex iustitia, dicitur Deus velle salvos fieri; nemo enim dicitur salvus fieri, nisi qui est, seu erat, in infirmitate peccati. Si de hominibus ante peccati considerationem dictum esset, applicari

e *Ms.* applicare.

(6) N. 27 (PL 40, 280).
(7) *De correptione et gratia*, c. 14, n. 41 (PL 44, 943). Cf. *De Civitate Dei*, lib. 22, c. 2 (CSEL, 40, 2, p. 584; PL 41, 753).
(8) C. 8, n. 13 (PL 45, 1664).

aliquo modo id posset, quos salvos vult ex se Ipso; at ob peccatum multi non salvantur. Tamen hic loquitur de hominibus, supposito peccato, quos, non obstante peccato, vult salvos fieri et a peccato liberari. Unde non videtur sensus hic Pauli. Aliam quintam dat libro 4. Contra Iulianum, cap. 8. [9]: quod sumatur dictio *omnes* pro *multis*, quasi diceret: Vult salvos fieri multos; sicut illud, Rom. 8: Per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. Tamen haec non potest stare. Nam hic non concluderet Paulus his verbis quod orandum esset pro omnibus, sed tantum pro multis. Praeterea exemplum etiam universaliter intelligitur; quamvis enim non omnes consequantur iustificationem vitae, tamen iustitia Christi sufficiens fuit pro omnibus, nemine dempto, ad vitae iustificationem; et sic uterque locus universaliter tenetur.

Omnes hae sunt Augustini expositiones, quas Doctor sanctissimus excogitabat, ut hanc universalem locutionem aliquo modo limitaret, ut sic posset quadrare cum aliis Scripturis et cum effectu ipso, de quibus paulo inferius dicemus.

## Cap. 6. De expositione Damasceni.

Aliam huius loci expositionem nobis tradidit Damascenus libro 2. De fide orthodoxa, c. 29. [10], quae non multum distat a praecedenti 4.ª Augustini, quamvis non sit omnino eadem. Distinguit in Deo voluntatem antecedentem et consequentem; non quod in se sint duae volitiones in Deo, sed una et eadem respectu diversorum obiectorum, dupliciter nominatur: antecedens est, qua fertur in obiectum in se ipso; consequens, quae fertur in obiectum, adhibita circumstantia aliqua; v. gr. si homines in se ipsis consideres, non considerato peccato, quod non ab ipsis supervenit, tunc dicitur voluntas antecedens; si vero, addito peccato, dicitur consequens. Dicit ergo quod voluntate antecedenti Deus vult omnes salvos fieri, quia si peccatum non esset subsecutum, utique omnes salvi essent; at voluntate consequente non vult omnes salvos fieri, quia, considerato peccato in eis, vult aliquos salvare, aliquos damnare. Locus ergo [F. 180 v.] Pauli intelligitur de voluntate antecedenti. Ista sententia non videtur qua-

(9) N. 42 (PL 44, 759).
(10) PG 94, 968 C-969.

drare. Nam Paulus loquitur de hominibus peccatoribus, ut tales sunt pro quibus orandum est, pro quibus obtulit se Christus: hos dicit Deum velle omnes salvos fieri; non igitur ad antecedentem voluntatem, sed ad consequentem hic sermo potius pertinet.

## Cap. 7. De sententia Ambrosii et aliorum.

Ambrosius alia via incedit. Dicit enim Deum velle omnes peccatores salvos fieri, sed quantum ex se est, seu ex parte Dei est; nam sic voluit eos salvos fieri, ut vellet salvare, si ipsi voluerint. Unde tacita est conditio inclusa: vult omnes salvos, si voluerint; unde si multi non salvantur, id est quia ipsi nolunt. Unde Ambrosius in hoc loco [11] sic inquit: Omnis Scriptura indiget interpretatione; vult enim Deus omnes salvos fieri, sed si accedant ad Eum; non enim sic vult, ut nolentes salventur, sed vult illos salvari, si et ipsi velint. Nam utique qui legem omnibus dedit, neminem excepit a salute. Numquid non medicus [f] idcirco proponit in publico, ut omnes se ostendat velle salvare, si tamen ab aegris requiratur? Sic Ambrosius. Eamdem expositionem dat Oecumenius, in hoc loco [12]: Si—inquit—Deus vult, quare non fit quod vult? Quia ipsi nolunt; nihil enim ex necessitate facit in nobis Deus. Haec ille. Hanc eamdem dat Chrysostomus, simili loco, Jo. 1, 9: Illuminat omnem hominem; Hom. 7 [13] inquit: Si illuminat [g] omnem hominem venientem in hunc mundum, quomodo tot homines sine lumine permanent? Illuminat profecto, quantum in Ipso est; si qui autem sponte sua mentis oculis conniventibus ad huius lucis radios aciem dirigere noluerint, non ex luminis natura in tenebris perstiterunt sed malitia sua, qui sponte tanto dono indignos se reddiderunt. Haec et alia multa Chrysostomus. Haec doctrina communis est graecorum et Doctorum, praeter Augustinum. Quamvis enim liberum arbitrium sine gratiae non possit auxilio operari, tamen dicunt ipsius esse arbitrii usum gratiae; denique rationem habere ipsius usus in electione hominum et vocatione, ut eligat quos usuros bene gratia praevidet, reprobet

f *Ms.* mendicus.
g *Ms.* + inquit.

(11) Ambrosiaster, *In epist. 1am ad Timoth.*, 2, 1-4 (PL 17, 492).
(12) Pseudoecumenio, *In epist. 1.am ad Timoth.* c. 4 (PG 119, 149, D).
(13) *In Io.*, Hom. 8, n. 1 (PG 59, 65).

quos praenoscit non usuros. Unde ad liberum arbitrium referunt quod quidam illuminentur, quidam non, quidam salventur, quidam non; non ad ipsam divinam volitionem. Horum testimonia Doctorum inferius adducemus, ne a sensu propositorum verborum longius divagemur.

## Cap. 8. De diversitate doctrinae Augustini a doctrina praecedenti.

Diversa valde est doctrina Augustini a doctrina praecedenti, ut apparet in locis innumeris et praecipue in libro De praedestinatione sanctorum (14), De bono [sic] perseverantiae (15), De correctione et gratia (16), quae consistit in [F. 181] hoc, non in usu liberi arbitrii hominum distinctionem hanc, quod illi credant, illi non credant; illi salventur, illi non; hi illuminentur, veniant, convertantur, illi non [h] consistere, sed in ipsa voluntate gratuita Dei, quod hos vult, illos non, his auxilium gratiae donumque credendi, conversionis, perseverantiae tribuit, illis vero non, quia ita vult. Cumque omnes indigni sint donis his, illos misericorditer eligit, hos iuste deserit. Adducam verba Augustini aliqua. In epistola 107 (17): Multi—inquit—salvi non fiunt, non quia ipsi, sed quia Deus non vult. In libro De bono perseverantiae, cap. 14 (18), habet haec verba: Tyrii relicti sunt et Sydonii [sic] quia etiam credere potuerunt, si mira illa Christi signa vidissent; sed quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum. Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba vel signa conspiciant. Et tamen, si Dei altiore iudicio a perditionis massa non sunt gratia praedestinationis discreti, nec ipsa eis adhibentur vel dicta vel divina facta, per quae possent credere, si audirent utique talia vel viderent. Haec Augustinus; ubi vides merae esse voluntatis gratuitae Dei salutem et iustitiam, non liberi arbitrii; adeo ut, qui noscuntur bene usuri arbitrio, aliquando deserantur, quia non sunt voli-

h *Ms.* nos

(14) Aquí prueba especialmente San Agustín que el initium fidei es también donum Dei; cf. vg. c. 21 (PL 44, 991-992).
(15) *De dono perseverantiae*, vg. 20, n. 53; c. 24, n. 66 (PL 45, 1026, 1033) etc.
(16) *De correptione et gratia*, vg. c. 8 (PL 44, 925-931) etc.
(17) Epist. 217, c. 6, n. 19 (CSEL, 57, p. 417; PL 33, 985).
(18) *De dono perseverantiae* c. 14, n. 35, (PL 45, 1014).

ti a Deo. Et ibidem, post praedicta verba, rursus inquit: In ipsa perditionis massa relicti sunt etiam iudaei, qui non potuerunt credere factis in conspectu suo tam magnis clarisque virtutibus. Cur enim non poterant credere, non tacuit Evangelium dicens, [Io. 12, 37-40]: Cum autem tanta signa fecisset coram eis, non crediderunt in Eum, ut sermo Isaiae prophetae impleretur, quem dixit [cap. 53, 1]: Domine, quis credidit auditui nostro, et brac[h]ium Domini cui revelatum est? Et ideo non poterant credere, quia iterum dixit Isaias [cap. 6, 10]: Excaecavit oculos eorum, et induravit cor illorum, ne videant oculis, nec intelligant corde, et convertantur, et sanem eos. Non erant [i] ergo sic excaecati oculi, nec sic induratum cor Tyriorum et Sydoniorum, quoniam credidissent, si qualia viderunt isti, signa vidissent. Sed nec illis profuit quod potuerint credere, quia praedestinati non erant ab Eo. Nec illis obfuisset quod non poterant credere, si ita praedestinati essent, ut eos caecos Deus illuminaret. Haec ille; ubi vides causam non in arbitrium, immo contra arbitrium, sed divinam volitionem esse [j]. Et causaliter intelligit verba Evangelii: ut sermo Isaiae impleretur. Multa alia in hanc sententiam tradit Augustinus [(19)], quae est tota opposita doctrinae praecedenti. Inde est quod, videns non posse in arbitrium hominis reduci quod non omnes salventur, sed in divinum placitum et voluntatem, conatus est proposita verbi Pauli universalia restringere ad eas universalitates, quae huic veritati non sint contrariae, quam putat esse secundum Scripturam, ut ipse, epistola 107, dicit [(20)].

## [F. 181 v] Cap. 9. De fundamentis Augustini, et rationibus contra oppositam sententiam.

Multis argumentis et auctoritatibus Scripturae utitur Augustinus in libris praedictis, ad probandam hanc suam sententiam, et oppugnandam contrariam. Tamen ad quatuor praecipua reducuntur. Quorum primum est, cui multum innititur Augusti-

i *Ms.* erat.

j La frase resulta dura, pero el sentido es claro: ubi vides causam non in arbitrium [reduci], immo contra arbitrium [agere], sed [vides] divinam volitionem esse [causam].

(19) Entre otros pasajes es notable el del *Enchiridion*, c. 97 (PL 40, 276-277).

(20) L. c. (CSEL 57, pp. 417-418; PL 33, 985-986).

nus, libro 4. Contra Iulianum, cap. 8. [21] et quod saepe repetit [22] et insolubile reputavit, de infantibus in sua infantia decedentibus, quorum multi salvantur, innumeri damnantur; in quibus apertum est non posse ad liberum arbitrium habere recursum. Si igitur omnes vult salvos facere qui voluerint, solos reppulit qui nolunt, cur tot infantes pereunt sine usu arbitrii, nec salvantur? Oportet ergo dicamus esse Dei voluntatem salvare [k] quos voluit, deserere [l] quos noluit. Hoc argumentum dicit in epistola 107. [23], esse clarissimum contra eos, qui hunc locum praesentem Pauli ita exponunt, ut ad arbitrium recurrant. Et dicit in parvulis manifestari, qualiter Deus simpliciter velit omnes salvos fieri, nempe, quos sua gratuita eligit voluntate.

Unde Ambrosius seu Prosper, libro 1. De vocatione gentium, cap. 7. [24], sic dicit: Cum de discretione omnium hominum quaestio ventiletur, et ab omnibus hominibus parvuli nequeant separari, simulque de totius aetatis hominibus Veritas dixerit [Lc. 19, 10]: Filius hominis venit quaerere et salvare quod perierat, frustra profunditatem inscrutabilis gratiae per liberum arbitrium conantur aperire, qui causas electionis in eorum constituunt meritis, qui eliguntur. Et cum multa de maiorum voluntate et iudicio inepta et falsa protulerint, in parvulorum tamen discretione deficiunt, nec possunt de eius quaestionis ratione reddita gloriari, quae de omnibus hominibus tractatur, et non de omnibus expeditur. Haec Prosper.

Alterum fundamentum Augustini procedit in adultis, quia initium et finis dona sunt Dei, quae Ipse dat. Id est, credere et perseverare, usus arbitrii, ut credere homo velit et ad Deum converti, Dei est, qui facit hominem ut velit credere, ut velit converti; non est hominis, nisi a Deo moti et excitati; perseverare donum Dei est, gratis datum, quae multis scriptis confirmat. Non ergo usus arbitrii causa esse potest, ut hi salutem, hi non consequantur, quia ipse usus donum Dei est, datum quibus vult. Et si

---

k *Ms.* salvat.
l *Ms.* deserit.

---

(21) N. 44 (PL 44, 760).
(22) Véanse los textos aducidos por Petavio, *De Theologicis Dogmatibus, De Deo...* lib. 9, c. 10, ed. Thomas, t. 2, pp. 111-117.
(23) Cf. supra not. 17.
(24) S. Prosper de Aquitania, op. cit., lib. 1.º, c. 22 (PL 51, 675, C-D).

iis qui non habent, talem bonum usum daret, utique bene uterenur; et si iis qui habent, non daret, non haberent.

Tertium est quia est contra rationem gratiae, ut ipse dicit, epistola 107. [25] et aliis multis in locis [26], si ratione arbitrii fiat distinctio. Si enim quia iste utitur, ille non; ad Deum unus, alter non accedit, et gratiam ac salutem consequitur, iam non est gratia. Loquimur de primo effectu gratiae, qua homo in peccato incipit a Deo moveri, ac vere gratiae Dei est; et si gratia, gratis datum est, et pro voluntate pura Dei, non ratione arbitrii ipsius.

Quartum est quo utitur libro De correctione et gratia, cap. 14 [27]. Nam posset Deus omnes salvare et omnibus salutem impertiri, etiam non remota libertate, si Deus vellet hominum omnium corda, etiam eorum qui nolunt converti, emollire et, libertate servata, ad se unire facere. Cur ergo non facit in omnibus? Quod enim dicitur quia libertatem vult in homine servare, non satisfacit; nam potest facere ut libere omnes salventur. Verba Augustini sunt haec: Volenti Deo salvum facere, nullum hominis resistit arbitrium; sic enim velle aut nolle, in volentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Haec ille. His concludit non esse arbitrii humani sed divinae voluntatis, ut primae causae, quod hi salvi fiant, illi non; qui, licet omnes iuste posset ob peccatum reprobare, hos voluit, illos non, uti Ei placuit.

## [F. 182] Cap. 10. De discussione rationum Augustini.

Non est praesentis loci nec instituti hanc materiam divinae electionis tractare, qui [*sic*] loci Pauli sensum tantum quaerimus. Ob id rationes omnes has [?] [n] non discutiemus, sed tantum id quod ad expositionem praesentem facit. Et quidem argumentum Augustini primum, iudicio meo, concludit non posse intelligi locum Pauli de omnibus hominibus, stando in expositio[n]e Ambrosii et aliorum. Si enim vult omnes homines etiam parvulos salvos fieri, cur non omnes salvantur? Responderi non potest: quia ipsi nolunt; parvuli enim non habent arbitrium ut ve-

m *Lectura probable.*
n *En el ms. hay cuatro letras que parecen ser*: ha sc.

(25) Epist. 217, c. 6, n. 20 (CSEL 57, p. 418; PL 33, 985).
(26) Cf. Petavio, op. cit., lib. 9, cc. 6 y 8, pp. 85-104.
(27) *De correptione et gratia*, l. cit. n. 43 (PL 44, 942).

lint aut nolint, et tamen multi illorum salvantur, multi non. Si ergo illa expositio amplectenda est, non de omnibus sed de adultis locus est intelligendus. Quod inde confirmari potest, quod additum est: et ad agnitionem veritatis venire; hoc autem adultorum est. At posset aliquis in hac sententia dicere infantes illos non fieri salvos, nec sini crescere °, ut ad agnitionem veritatis veniant, quia etiam nolunt, non quidem tunc, quando moriuntur, sed ex divina praescientia, qua Deus praenovit illos tales futuros, qui nollent acquiescere Deo volenti salvare; ob id Deus eos non salvat, et sic sententia universaliter intelligitur. Sed hanc doctrinam sufficienter Augustinus multis locis convincit, praesertim epistola 107 [28] et libro De praedestinatione sanctorum, caps. 13 et 14 [29]. Aliqui enim, ut argumento satisfacerent, ita affirmabant, nec etiam ullus catholicus, immo nec sanae mentis, dicet quod Pelagiani dicebant, ut refert Augustinus, libro 1. De peccatorum meritis et remissione, cap. 19 [30], nimirum, infantes habere usum rationis et peccata propria voluntate commissa. Superest ergo ut in parvulis locum non habeat Deum eos velle fieri salvos, si velint. Et sic illa sententia seu expositio difficultatem patitur, nisi ad adultos restringatur sermo Pauli. Qui tamen vere universalis est, sicut orandum est pro omnibus, sicut etiam Christus pro omnibus se obtulit, a quo numero non excluduntur parvuli; orandum est enim etiam pro ipsis, ut si ad baptismum non pervenerunt, perveniant; et si pervenerunt, ut in suscepta gratia, ratione superveniente, perseverent; et qui in erroribus nati sunt, ad agnitionem veritatis, cum rationis lux effulserit, veniant.

## Cap. 11. De sententia Prosperi seu Ambrosii.

Ambrosius sive, ut aliqui exsistimant, Prosper, libro 2 De vocatione gentium cap. 1, et libro 1, hanc huius loci difficultatem considerat. Libro 1, cap. 1 dicit [31], cum negari non possit Deum velle omnes salvos fieri, aliquos inquirere, cur voluntas Dei non impleatur in multis, et ob id recurrere ad hominum voluntates,

o *Ms.* cresci.

(28) Epist. 217, c. 6, n. 22 (CSEL 57, pp. 418-419; PL 33, 986-987).
(29) PL 44, 978-980.
(30) Lib. 1, c. 19, nn. 24 y 25 (PL 44, 122-123).
(31) S. Prosper op. et l. cit. (PL 51, 648-649, A-C).

ut dictum est; at vero quia hoc est gratiae derogare, alios in aliud extremum cadere, dicentes gratiam tollere arbitrium. [F. 182 v] Ipse vero quid sentiat, aperit libro 2, cap. 1 [32], ubi statuit et dicit certissime tenenda esse haec duo: unum est Deum velle omnes homines salvos fieri, quam volitionem dicit apparere etiam aliarum Scripturarum testimonio, ubi Deus ad omnes misit evangelium salutis. Alterum est tenendum, neminem [p] posse ad salutis perceptionem et agnitionem veritatis pervenire, sine ope et opere divinae gratiae; id est, non propriis meritis, sed gratia non solum cooperante, sed etiam excitante; hoc est dicere *sine ope et opere gratiae* [q]. Haec duo vera sunt. Dicit rursus quomodo haec se habeant, cum omnes velit salvos, non omnes salventur, et cum opere et ope gratiae fiat salus, non fiat in omnibus ab Eo, qui omnes salvos fieri vult, non posse in hoc saeculo penetrari, sed pertinere ad altitudinem divinorum iudiciorum, nec oportet inquiri, quod cognosci non potest. Utrumque credendum est et tranquilla fide praedicandum, et quanto hoc difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore credatur, nec ulla in contrarium argumentatione ab his dimoveri debemus. Ex his apparet Prosperum seu Ambrosium non sentire cum Augustino, nec cum altera parte communi graecorum, ad arbitrium et voluntates humanas recurrentium. Nam dicit contra Augustinum, esse universalem propositionem, qua Deus vult omnes salvos fieri homines; dicit contra alteram opinionem, non voluntates hominum esse causas, cur gratia Dei sit quae movet et facit velle et operari et curat [?] ut fiant. At cum ex utroque nascitur difficultas: quomodo igitur non salvantur omnes, si vult, et si Ipsius est movere et facere ut veniant, et cum libero arbitrio? respondet hoc inscrutabile iudicium et incognoscibile; fide humili illa tenenda sunt quae Scripturis habemus comprobata; argumenta et difficultates in contrarium superanda sunt fide tanto maioris meriti, quanto difficilius id capitur. Huic sententiae id obiicere possumus, illa duo quae certa fide tenenda dicit, non esse ita certa, ut putat. Nam non omnes Doctores illa verba ita universaliter intelligunt esse a Paulo prolata, nec mirum est Scripturam loqui obscure, ut varios sensus admittat, nec etiam adeo certum est gratiam Dei ita

p *Ms.* tenendum esse nemine.
q *Ms.* + in quo non tollitur liberum arbitrium (palabras tachadas).

(32) PL 51, 685-687, A.

concurrere, ut faciat simul velle. Si ista duo ita indubitata essent et sine Doctorum Catholicorum controversia, tunc facile persuadere posset beatus Prosper ut fide sola ea teneremus, et modum quo ea constet, incognoscibilem, putaremus.

## Cap. 12. De Theologorum expositione.

Theologi, quos vocant scholastici, universaliter intelligunt illam Pauli sententiam; sed dicunt, non de voluntate Dei, quam vocant *beneplaciti*, esse sermonem, sed de voluntate, quam dicunt *signi*. In cuius gratiam adverte Deum dupliciter dicitur [*sic*] aliqua velle: quaedam vult sua [F. 183] voluntate absoluta, ita ut velit absolute fieri, sicut nos volumus quae operamur. Et haec dicitur voluntas beneplaciti. Et haec semper impletur; *quaecumque enim voluit, fecit in coelo et in terra* [Cf. Ps. 134, 6]. Et huic voluntati nemo est qui resistat, sed quaecumque vult, infallibiliter fit et fiet. De hac voluntate dicunt, et id verissime dicunt, non intelligi locum istum, si universaliter intelligatur. Si enim beneplaciti voluntate et absolute vellet omnes salvos fieri, utique sine fallentia omnes salvi essent, sicut in sententia Augustini restringentis ad praedestinatos et exponentis *omnes salvos vult*, quos salvos futurum est. Id certissimum est, quia voluntate hac praedestinatos vult salvos fieri. Aliqua alia dicitur Deus velle, non quod absolute sua voluntate ea fieri velit, sed quod exterius adhibet media sufficientia, ut fieri possint. Et hanc vocant voluntatem *signi*, quasi ea adhibeantur, quibus exterius videtur ea fieri velle. Haec sic volita, non omnia fiunt, nec semper voluntas ista impletur. Hac dicunt Deum velle omnes salvos fieri, quia omnibus dat legem, pro omnibus mortuus est, pro omnibus instituit sacramenta, nec a remediis salutis exterius institutis ullum exclusit. Huic voluntati non obstat quod non omnes salventur, et sic generalis propositio est, nec tamen generaliter impletur, quia non ea voluntate vult, quam oportet semper impleri, et dicitur *beneplaciti*. Haec est sententia Sancti Thomae in hoc loco (33) et scholasticorum multorum, qui in praedictis diversa est expositionibus [sic]. Quod ut intelligas, adverte Augustini sententiam exponere hoc de voluntate beneplaciti, quae absoluta est et cui non potest resisti et quae semper impletur. Ob id ad praedestinatos et eos qui non salvantur applicat

(33) *Expositio super 1.am epist.am S.ti Pauli ad Timoth.*, c. 2.º (lect. 1.ª, 3.º, Resp.)

sermonem Pauli, exponendo: *vult salvos omnes,* id est, quotquot salvantur, ab Illo et Illius voluntate salvantur. Aliorum vero sententia [m] procedere de voluntate conditionata, qua vult, si consentiant ipsi; et qui libero consentiunt arbitrio, vere salvi sunt. At vero haec ultima, neutra illarum est, sed vult tantum omnibus adhibere remedia, ut salventur; quae voluntas esse potest cum voluntate beneplaciti sive cum conditionata; in neutram enim partem ista facit sententia. Quamvis enim velit voluntate beneplaciti aliquos tantum salvare, tamen voluntate signi vult omnes. Et rursus, quamvis voluntate [r] conditionata velit omnes, adhuc vult voluntate signi. Voluntas autem antecedens, quae supra dicta est, ad conditionatam reducitur, quatenus omnes vellet salvos, quantum ex parte sua est, si peccatum non esset; unde variae sunt istae expositiones.

## Cap. 13. De iis quae sunt contra praedictam expositionem.

Non caret magna difficultate ista praedicta expositio et doctrina. Nam per eam non potest satisfieri dubio maxime urgenti, nempe, cur si vult omnes salvos fieri, non omnes salvantur. Nam aut Deus adhibet omnibus media sufficientia, ut possint [F. 183 v] salvari, aut non. Si non, tunc non dicitur recte voluntas signi, cum non det signa voluntatis sufficientia, cum possit dare; qui enim potest aliquid facere, non dicitur signum voluntatis faciendi dedisse, nisi cum adhibet id, quo fieri potest effectus. Dico [s] de signo tali [t], ut nominari et dici possit velle; unde non diceretur Deus velle, nisi dato signo voluntatis, quo salus omnibus posset inesse. Si autem dat omnibus sufficientia media, quibus ad salutem et veritatis agnitionem venire valeant, tunc manet difficultas: quare ergo non salvantur? et necesse est dicere, aut quia nolunt ipsi, aut quia non vult Deus; et sic incidit in alteram sententiam illarum duarum, quantum ad adultos. Immo necesse est dicere cum sententia recurrentium ad arbitrium. Nam non stat quod Deus nolit dare omnibus salutem, et quod illi habeant omnia necessaria et sufficientia ad salutem; quia, nisi Deus voluisset salvari, impossibile est eos habere omnia quibus possint, cum sine voluntate tali salutem nequea[n]t consequi. Unde qui id dicunt,

r *Ms.* + voluntate.
s *Ms.* dicor.
t *Ms.* tale.

debent ad arbitrium confugere, quod per illos stat, quia nolunt. Adde etiam quod non videtur Deus omnibus dare omnia necessaria ut possint salvari et venire ad cognitionem veritatis. Nam non videtur qualiter parvuli intra ventrem matris mortui, aut inter infideles, quibus nulla effulsit lux Evangelii, decedentes, habere potuerunt necessaria, quibus salutem consequantur. De adultis potest id aliqualiter affirmari, quibus nullo tempore defuit via qua paulatim possent ad Dei cognitionem et inde ad salutem venire, ut Prosper seu Ambrosius bene probat et docet, libro 1. De vocatione gentium, cap. 2 [34]. Tamen in parvulis non videtur quomodo possit affirmari. In adultis etiam id negat Augustinus, unde illa sententia non est ad mentem Augustini, qui non omnibus viam salutis apertam, immo multis clausam et impeditam dicit, ut ostendimus superius, cap. 8. Non ergo per hanc expositionem difficultas tollitur, nec Pauli sensus elucidatur.

## Cap. 14. De vero sensu verborum propositorum.

Ut ad sensum Pauli accedamus, oportet aliqua certa statuere. Unum est Deum velle omnium hominum salutem, neminem excludendo parvulum aut adultum, damnandum aut salvandum. Unde non debet ullo modo restringi Pauli sententia, aut ad salvandos, aut ad adultos, sed amplissime ex parte obiecti est intelligenda. In hoc non placet Prosper, ut diximus cap. 11. Hoc patet ex apertis Scripturis et rationibus. Imprimis ut supra diximus, contextus antecedentium et sequentium probat haec verba universaliter intelligenda. Praemisit orandum pro omnibus; statim hoc probans faciendum, dicit: Deus vult omnes salvos fieri; ab oratione nemo excipitur, ergo nec a voluntate Dei erga salutem. Subsequitur [F. 184]: unus Deus et mediator, qui obtulit se etc. Sunt probationes eiusdem. Unus est Deus omnium, unus Christus mediator omnium, pro omnibus oblatio facta est a Deo; ergo pro omnibus est orandum. Apertum est has omnes esse universales sententias ex parte obiecti, a quibus nemo excipitur; ergo nemo excipiendus est ab illa universali: Deus vult omnes salvos fieri. Adde quia hoc aliis testimoniis constat: Ezechiel 18 [23]: numquid voluntatis meae est mors impii? et 33 [10]: Nolo mortem impii dicit Dominus; et 2.ª Petri, 3 [9]: Nolens aliquos perire,

(34) S. Prosper op cit., cc. 2-5, sobre todo (PL 51, 649-652).

sed omnes ad poenitentiam converti. Praeterea: Filius Dei venit pro omnium salute, Luc. 19 [10]: Venit Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat. Nemo ab hoc excipitur; ergo vult omnes fieri salvos. Praeterea Ipse omnes invitat ad se, ut salvi fiant, pro omnibus mortuus est, sacramenta instituit, legem ordinavit, et caetera omnia remedia salutis; ergo ab hac voluntate divina nemo excipitur. Multis aliis hoc confirmari posset, sed hoc sufficiat pro praesenti instituto. Ex his colligo quod non sola voluntate antecedenti vult Deus omnes salvos facere, id est, consideratis hominibus in se, non considerato peccato, sed etiam voluntate consequenti, etiam considerato peccato. Nam quando dicitur: vult omnes salvos fieri, in hoc quod dicit *salvos et ad agnitionem veritatis venire,* insinuat eos esse infirmos infirmitate peccati et in errore et tenebris mortis. Adde quod quando dicitur *pro omnibus* orandum, intelligi potest peccatum; ergo peccatores vult salvos fieri. Adde quod pro his est mortuus, hos venit quaerere; ergo generaliter vult Deus omnes peccatores salvos fieri. Et hoc praetendit Paulus in his verbis.

Alterum in hac parte certum est et indubitatum, hanc voluntatem qua Deus dicitur velle omnes salvos fieri, non esse absolutam et beneplaciti, quam theologi vocant. Si enim Deus absolute vellet omnes salvos fieri, utique omnes, nemine excepto, salvi fierent, etiam libero eorum servato arbitrio, ut supra diximus in cap. 12. Nec in hoc ullus catholicus dubitat; ut enim Deus potuit salvare eos, quos vocat Augustinus praedestinatos, potuisset omnes, si voluisset et praedestinare et salvare. Ex his duobus dictis oritur gravis et ardua difficultas: qualiter, si vult omnes salvos fieri, non omnes salvantur; et qualiter, si non omnes salvantur, cum Ipse posset salvos eos facere, dicatur velle omnes fieri salvos. Videtur enim non posse dici velle aliquid is qui, cum possit facere, non facit. Haec est tota difficultas; cui, si satisfitit, sensus Pauli non solum manet intellectus et perceptus, sed manet facilis et sine calumnia. Multa enim intelligimus, sed intellecta generant difficultatem; sic nunc sensus Pauli apertus est, sed qualiter stare possit hoc, nunc quaerimus, et difficile est invenire.

[F. 184 v] **Cap. 15. De solutione difficultatis.**

Deum omnes peccatores salvos fieri et eorum salutem velle diximus, et ita esse locum Pauli intelligendum conclusimus. Quia

autem orta erat difficultas, quomodo non omnes salventur, nunc solvendam curamus. Pro cuius solutione dico Deum quidem velle omnium salutem, tamen non eodem modo, sed quosdam vult voluntate beneplaciti et absoluta, quosdam voluntate conditionata. Eos vult voluntate beneplaciti, quos absolute voluit salvare pura sua gratia et liberalitate, non habita consideratione arbitrii eorum, nec alicuius ex parte eorum. In quo gradu sunt duo ordines: unus adultorum, alter parvulorum. Adultos ita voluit salvare, ut Ipse eos excitaret et moveret ad credendum et operandum, deditque eis et operam et usum arbitrii, quibus mererentur salutem; nec voluit relinquere eos in usu arbitrii ex se ipsis, sed usum bonum dedit, determinando ad bona opera et praeservando a peccatis. Alter ordo parvulorum est, quos voluit sine ullo eorum opere salvare, sua mera gratia. Et sicut inter adultos potest aliquis esse qui, si sineretur ut suo ipse uteretur arbitrio, gratia abuteretur et peccaret, tamen impeditus est a Deo, de quo dicitur: Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, ita inter parvulos multi esse possunt, qui, si viverent suoque relinquerentur arbitrio, etiam gratia data abuterentur et peccarent. Tamen utrisque decrevit dare gratiam et salutem voluntate sua beneplaciti, ordinavitque et praeparavit illis media. Hi in Scriptura vocantur praedestinati et simpliciter electi, quos nemo potest eripere de manu Dei; et in hoc ordine vera est doctrina Augustini. Sapientissimus autem Deus voluit hos duos ordines in hoc gradu distinguere, et adultorum et parvulorum, ut divinae suae gratiae virtus innotesceret, ut adulti intelligant vi gratiae Dei salvari et non arbitrii sui eligi [u]; simul alios in quibus gratia innotesceret ista, nullo humano interveniente arbitrio. Hos duos ordines huius gradus Deus vult salvos fieri voluntate absoluta et beneplaciti.

Alios vult salvos fieri, non beneplaciti, sed conditionata voluntate; quos quidem vult salutem consequi, si suo arbitrio bene utantur gratia et dono divino dato et gratis concesso. Ubi attende quod arbitrium per se non potest habere bonum usum in operibus ad salutem pertinentibus; tamen si actuetur aliquo dono et supernaturali inspiratione et motione, potest tunc, gratia seu auxilio cooperante, bene uti, et potest etiam abuti. Nemo est autem adultus, cui Deus non communicet et cui Deus non infundat aliquod donum, ita ut possit homo eo bene uti aliquemque bonum

u *Ms.* elegit.

arbitrii usum accipere, quo ad maiora recipienda se disponat. Dico autem Deum velle salva-[F. 185]re aliquos voluntate conditionata, si bene utantur arbitrio in donis et auxiliis gratiae a Deo donatis. Et in hoc gradu sunt duo ordines: unus adultorum, alter palvulorum. Adultorum ordo est, quibus Deus decrevit donare aliquid suae gratiae, sive parvum sive multum; et, si bene eo utantur, salvare, sin minus, damnare. Et horum multi salvantur, multi damnantur pro bono vel malo usu arbitrii in iis, quae a Deo data sunt. Tamen tam hos, quam illos, Deus dicitur velle salvos fieri, cum non stet per Ipsum, quominus salventur, sed per eosdem. Alter ordo in hoc gradu est parvulorum, qui in originali decedunt et damnantur, quos etiam Deus salvos fieri vult, tamen per ipsos stetit. Quo antem modo hoc fieri possit, attende. Hi parvuli qui in originali damnantur, de numero sunt eorum, qui, si viverent, erant abusuri dono accepto. Ob id Deus praemature eos rapit, magna misericordia utens cum eis, ne, si vivant, severius damnentur. Ut enim adulti peccatores saepe a Deo praeripiuntur, ne, si diutius vivant, gravius damnentur, ita parvuli isti omnes. Unde salutem non consequuntur, quia male usuri erant arbitrio, et damnantur propter peccatum originale, non ex peccato actuali, et sic etiam hos vult Deus salvos; quia voluntate conditionata vult eorum salutem. Sed ipsi nolituri erant, et Deus misericordia usus, praeripit. Praeripit autem eos divina sua providentia, ut in eis appareat quod et quantum mali sit peccatum; sicut in pueris salvis vis gratiae ostenditur. Dices: nonne posset hos Deus salvare? Posset quidem, si beneplaciti voluntate vellet; tamen non id placuit. Tamen non ob id omnino noluit, quia ex eorum voluntate damnatio procedit, non ex parte Dei. Et attende haec, quae dico de parvulis, non esse ea quae impugnat Augustinus. Nam Augustinus impugnat eos qui dicebant propter peccata futura parvulos damnari, et propter bona opera futura parvulos salvari. Ego non hoc dico; nam parvulos salvos affirmo mere gratia [v], quia ita Deo est placitum; sicut multos adultos, hoc dempto, quod adultis voluit dare opera et bona arbitrii proprii. Nec dico parvulos damnari propter peccata futura, quasi poenam sustineant eorum, quae non commiserunt, sed commissuri erant. Hoc non ita est; damnantur enim propter originale; sed utique non in eo decederent, nec in eo damnarentur, si viventes donis dandis bene essent usuri. Deus

---

v *Ms.* + salvari.

autem misericordia autens, praeripit, ne maius sustineant iudicium; sicut etiam adulti praeripiuntur, ne graviosa addant peccata, quos forsan, si praevideret Deus emendandos et bene usuros datis donis, adhuc expectaret. In hoc gradu ab Augustino disentio. Tamen per hos ordines quatuor aperte explicatur, quomodo verum sit Deum [F. 185 v] omnium velle salutem, nemine excepto; concordantur multa loca Scripturae, quibus arbitrium statuitur et gratia magnificatur; tollitur omnis difficultas quae deterrere potest in hac parte humanum ingenium; nec video argumenta magni ponderis, quibus haec quae dicta sunt, impugnari valeant. Et puto probabilissime haec esse dicta, donec Deus noster suorum iudiciorum secreta profunda aperire dignetur. Interim ex variis sententiis, quae probabiliora sunt, colligentes, unicam confecimus sententiam, reducentes ad duos modos, quibus Deus vult salvos fieri homines, duos gradus; et in utroque, duos ordines; in quibus omnes homines comprehenduntur.

## Cap. 16. De testimonio Doctorum pro libero arbitrio.

In locum ultimum distulimus testimonia Doctorum, quae salutis aut damnationis causam ad liberum hominis arbitrium, gratia tamen supposita, referunt; quorum sententinm superius in universali recitavimus. Nunc, completa explicatione verborum propositorum, in particulari eorum doctrinam recitabimus per singulus discurrendo sed non in hoc capite, quia longum esset verba singulorum recitare. Loca tantum nonnullorum citabimus, alibi separate eorum verbis recitatis. Videndi igitur sunt, ultra superius citatos, Justinus martyr, in Dialogo cum Triphone [35], ibi: quod si Verbum Dei significat de nonnullis angelis et hominibus sumptum iri supplicium; etc.; Clemens, libro 1. Stromatum [36], ab illis verbis: Diabolus, cum liberum haberet arbitrium; Origenes [37] super illud ad Romanos, 12 [4]: Sicut in uno corpore multa membra sunt; Chrysostomus, Hom. 65. In Matthaeum [38]

(35) 141, n. 2: Pero si el Verbo de Dios ha revelado de antemano [promenyei] que ciertos ángeles y hombres serán ciertamente castigados, es porque preveía que serían inmutablemente malos y no porque Dios les había hecho así. (Ed. y trad. ARCHAMBAULT, t. 2, pp. 306-307, París, 1909; PG 6, 797, C).

(36) L. cit., c. 17, 83, 2-5, 84, 1-5 (ed. Stählin, II, p. 54; PG 8, 797, C-800, A-B).

(37) *In epist. ad Rom.* lib. 9, n. 2 (PG 14, 1212, B-C).

(38) N. 3 (PG 58, 620, 621).

et Hom. 18 in Genesim [39], et Hom. ad Haebreos [40], et Hom. De proditione Iudae [41]; Basilius, Regulae brevius tractatae, r. 94 [42] etc.; Damascenus, libro 2. De fide, cap. 30 [43]. Inter latinos autem, Hieronymus, in illud Isaiae 1 [19]: Si audieritis etc. x [44]; et Ieremias 26 [3] [45], in illud: Si forte audiant et convertantur; et Ezechiel 2 [5] [46], in illud: Si forte vel ipsi audiant; Faustus in toto fere duplici libro De gratia et libero arbitrio [47]; denique communis est Doctorum sententia, praeter Augustinum et nonnullos qui eius doctrinam secuti sunt. Illi omnes distinctionem in adultis, quod hi salutem consequantur et ad Deum convertantur, illi vero non, non ex parte Dei, sed ex parte arbitrii hominum ponunt, supposita gratia semper, cui hi oboediunt, isti non. Cum citatis est videndus etiam Theodoretus, qq. super Deuteronomium, q. 37 [48] per totam, ubi hanc communem doctrinam late ponit et explicat.

## Cap. 17. De solutione argumentorum Augustini.

Quia sententia, quam cap. 15 posuimus, in expositione huius loci Pauli, adversatur expositioni et doctrinae Augustini in parte, oportet tentare fundamenta eius, quae cap. 9 posuimus solvere. [F. 186] Ad illud primum de infantibus, cui multum innititur, immo omnium est fortissimum, ex dictis in cap. 15 solutio manifesta est: dicimus infantium salutem, eorum nempe, qui in gratia decesserunt, voluisse voluntate beneplaciti, quia voluit absolute eos salvos fieri, et sic salvi facti sunt, quomodo Deus voluit.

---

x *Ms.* + palabra triliteral ininteligible.

---

(39) N. 7 (PG 53, 158).

(40) *In epist. ad Hebr.* c. 7.º, n. 3 (PG 63, 99-100). Cf. Hom. *De ferendis reprehensionibus* (PG 51, 144).

(41) *De proditione Iudae*, Hom. 1.ª, nn. 2 y 3 (PG 49, 375, 377). Cf. *In epist. ad Ephes.* Hom. 1.ª, c. 1.º, n. 2, (PG 62, 13).

(42) Una alusión directa a la doctrina de que hay que reducir: salutis aut damnationis causam ad liberum hominis arbitrium, gratia tamen supposita, no aparece en el pasaje de S. Basilio, citado por Toledo, ni en general en las Reglas del Santo, aunque con frecuencia se suponga en ellas. Por vía de ejemplo, cf. *Regulae brevius tractatae*, resp. ad interrogationes 12, 13, 37, 256, etc. (PG 31, 1089, B-D; 1108, A; 1253, B-C).

(43) PG 94, 969, B-976, A.

(44) *In Isaiam*, lib. 1.º, ad c. 1.um, v. 19 (PL 24, B-C); cf. lib. 17, ad c. 63, v. 8 y sigs. (ibid. 639, C-D).

(45) *In Ieremiam*, lib. 5 (ibid. 877, A).

(46) *In Ezechielem*, lib. 1.º (PL 25, 33, D-34, A).

(47) Fausto de Riez, op. cit. (CSEL 21, pp. 3-157; PL 58, 783-836).

(48) *Quaestiones in Deuteronomium*, interr. 37 (PG 80, 437, C-D, 440).

Eorum vero qui in originali decesserunt, salutem voluit conditionata volitione: si ipsi voluissent. Et quia praevidit abusuros gratia sua, noluit salvare; tamen misericordia cum ipsis usus est, divina sua providentia, uti, diximus, praeripiendo, ne maiorem incurrerent damnationem. Nec quae dicit Augustinus contra eos, qui de parvulis loquuti sunt, recurrentes ad ea quae facturi erant, militant contra hoc, quod nos diximus, uti iam explicuimus.

Ad secundum, concedo esse dona Dei credere et perseverare, tamen advertendum est, quod ut donum sit Dei credere, non est necessarium quod Ipse faciat nos credere, determinando voluntatem, sed quod excitet aliquo auxilio praeveniente, et iuvet seu cooperetur nobiscum; omnibus autem adultis semper Deus dat aliquam inspirationem, aliquam motionem, aliquem sensum, quo possunt uti bene, Ipso cooperante Deo, ut explicuimus, dum discussimus locum illum [y]: Qui operatur in nobis velle et perficere; et perseverantia donum Dei est et datum quibus vult, tamen non negatum, nisi ob demerita hominum.

Ad tertium dico, loquendo de primo effectu gratiae: Deus dat omnibus adultis id, quo liberum est illis, Deo cooperante, bene uti; et rursus possunt male uti, et qui vivunt bene, dispositi sunt ad aliud recipiendum maius a Deo. Si illud primum consideramus, sine quo nemo potest aliquid ad salutem pertinens operari, non datur nisi gratis tam bene, quam male usuris. Quod si bene usis datur maius, iam id fit, quia praecessit primus effectus gratiae, quo dispositus est homo ad aliud recipiendum. Unde numquam pro usu liberi arbitrii puri et non actuali aliquo effectu gratiae fit ista distinctio; primus enim sine discrimine, sine exceptione, datur omnibus, licet non aequaliter, nec eodem modo.

Ad quartum fateor potuisse Deum omnes salvare, si voluisset voluntate absoluta; et potuisset etiam ut libere moti salvarentur. Noluit id facere. Tamen non inde sequitur quod noluerit, seu non voluerit salutem aliquorum, sed quod non voluit tali voluntate absoluta salutem aliquorum. Tamen voluit voluntate conditionata: si vellent, ministrando eis necessaria, ut possent, si ex parte sua vellent. Et hoc nos in praesenti statuere studemus, et probare Deum omnium velle salutem, et neminem damnari nisi ex proprii arbi-[F. 186 v]trii ipsorum defectu. Qualiter autem in parvulis pereuntibus hoc verum sit, in quo maior argumenti

y *Ms.* illud.

vis est, declaravimus iam etiam in cap. 10; et haec solutio ad primum. Haec sufficiant pro praesenti; nam haec singula prosequi non est praesentis instituti, qui [sic] solum sensum verborum propositorum Pauli aperire intendimus.

* * *

Faustus, libro 1. De gratia Dei et humanae mentis arbitrio, cap. 14 [49], sic respondet ad argumentum de parvulis, quod caps. 9 et 10 posuimus. Quoad Augustini sententiam, sic inquit: Sed dicis: si praedestinatio non est, cur in parvulis alii baptizantur, alii sine baptismatis sanctificatione rapiuntur? Serpentinae fraudis est, ad tenebrosas cavernas, relicta luce, transfugere, cum per omnia volumina Sacrae Litterae evidenter liberum loquantur arbitrium. Quid rationis est, ut velis interrogare occulta, cum sollicitudini tuae plenissime videas respondere manifesta? Quid utilitatis est certa omittere et incerta consulere, de quibus nihil invenis catholica lectione conscriptum? Non intelligis quod in veritatis iniuriam perscrutaris quidquid veritas scire te noluit? Materiam de liberi arbitrii ratione proponis, et ad discutiendum infantiae statum, pernicioso errore, dilaberis, in quo nullum penitus vestigium liberi arbitrii, nullum apparere potest propriae voluntatis indicium. Haec Faustus.

(49) Fausto de Riez, op. cit. lib. 1.º, c. 13 (CSEL 21, pp. 45-46; PL 58, 807; en esta edición, c. 14).

# EL "PECCATUM AD MORTEM" INTERPRETADO POR EL CARDENAL TOLEDO

por

Jesús Bujanda S. I.

El escrito que a continuación presentamos es el contenido en el manuscrito B, 31 de la Biblioteca de la Universidad de Granada, comenzando en el folio 194, y acabando en el 200 vuelto.

En él estudia el Cardenal Toledo el sentido del versículo 16, de la carta primera de S. Juan, cap. V. Divide su trabajo en 12 capítulos. En el primero rechaza la interpretación que le daban los Novacianos. En el segundo, la de Orígenes. En el tercero, dos de Anastasio Obispo de Nicea. En el cuarto presenta varias dificultades contra la de S. Ambrosio. En el quinto rechaza una exposición de S. Agustín, y en el sexto una que se atribuye a ese santo, aunque según Toledo no es de él. En el séptimo juzga ser incompleta una exposición de S. Agustín y S. Gregorio, aunque dice ser probable y no desatendible. En el octavo rechaza la opinión de otros autores, y lo mismo hace en el noveno con una nueva exposición. Finalmente en el décimo, undécimo y duodécimo, expone el autor la suya propia, que es en breves palabras la siguiente:

En los versículos anteriores, exhorta S. Juan a los fieles a que pidan cuanto quieran según la voluntad de Dios, seguros de que se lo concederá. Por tanto, quien viere a su hermano cometer un pecado *non ad mortem*, pida por él, y Dios le dará la vida de la gracia. Pero si alguien hiciere un pecado *ad mortem,* no le digo que ruegue con la misma seguridad de alcanzar el perdón. Puede hacerlo, pero no le doy esa seguridad, como en el caso anterior. Pecados *ad mortem* son todos aquellos graves, y sólo ellos, de los

que el pecador no quiere arrepentirse, y se llaman así, porque llevan consigo irremisiblemente la muerte espiritual y eterna.

Como se ve, el estudio que hace Toledo del citado versículo de S. Juan, es completo. Su exposición es clara, y su interpretación en este punto tan oscuro, aceptable.

Para terminar esta introducción, allá va un detalle curioso acerca del manuscrito. Entre los folios del mismo en que se trata esta cuestión, hay un papelito suelto, casi rectangular, que mide menos de nueve centímetros de largo y sólo dos de ancho; y en él están escritas estas palabras: *et circa I Ioann. 5, de peccato ad mortem, Clemen. Alex. 2. Stroma.*

Tal vez Toledo después de escritos los doce capítulos de su trabajo, tropezó andando el tiempo con la interpretación de ese autor, y tomó esa breve nota, que sin embargo no llegó a explanar. Clemente Alejandrino hace relación a ese texto de S. Juan en el cap. 15, del libro 2, de sus *Stromata;* en la colección griega de Migne, tomo VIII, col. 1003.

[F. 194] **I Ioan. 5 [16] Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem. Est peccatum ad mortem: non pro illo dico ut roget quis.**

## Cap. 1. De expositione novatianorum.

Novatiani haeretici, qui negabant veniam a Deo dari peccantibus mortaliter post baptismum; hoc loco utebantur ad suae haeresis confirmationem, ut auctor est Ambrosius, libro 1 de poenitentia, c. 9. [1]. Exponebant locum hunc de mortali et veniali peccato, ut illud ad mortem, hoc, non ad mortem dictum esset et tunc ducebant argumentum. Si pro peccatis mortalibus fratrum non est orandum, ergo non habent veniam a Deo talia peccata. Sed ista expositio non potest verbis convenire; nam de peccante non ad mortem, dixit, vita est danda si petebatur a Deo ab eo, cui incumbit rogare. Non igitur ille habebat vitam; viventi enim non petitur vita, sed vitae conservatio aut commoditas. Venialia

(1) Caput 10, alias 9. ML 16, 480.

autem non privant vita spirituali, quia sunt simul cum Dei gratia et caritate; non igitur per peccatum non ad mortem in hoc loco potest intelligi veniale peccatum. Si dictum esset dabitur venia, expositio probabilior esset; at dum dicit, dabitur vita, omnino excluditur, et exclusa expositione, corruit argumentum quod ex ea tractum est.

## Cap. 2. De expositione Origenis.

Origenes, homilia 10. in Exod. (2) hunc locum Apostoli exponit. Distinguit duo genera peccatorum; unum quod facit damnum, alterum quod facit interitum. Illud dicit facere damnum, quod non privat hominem vita divina et mercede quae aliis bonis operibus facientis debetur, sed privat ex parte; ut si nimirum, merces debebatur illi pro suis operibus bonis ut decem, propter peccatum illud, dabitur ut octo, et tale peccatum dicit facere damnum; quod vero privat tota mercede, et poenam inferni adfert, dicit facere interitum [F. 194v]. Hanc distinctionem dicit Origenes a Ioanne in hoc loco exprimi; ut peccatum non ad mortem, sit quod damnum facit; ad mortem autem quod facit interitum. Haec Origenis expositio, nec est vera doctrina, nec potest aptari vere verbis istis; nam peccatum hoc quod damnum facit, aut est mortale, aut veniale; non enim datur medium in peccatis actualibus de quibus est sermo nunc. Si est mortale, hoc privat tota mercede prius debita, et facit hominem dignum interitu. Si est veniale, hoc, sicut non privat gratia aut caritate hominem, nec tota nec ex parte; ita nec privat mercede, nec tota nec ex parte, sed purgato per satisfactionem in hoc mundo aut in purgatorio, si adhuc privaret gradu mercedis, non esset opus purgatione nec satisfactione; habet enim iam iustam suam poenam. Non igitur ista doctrina vera est. De qua longius tractare non est huius loci. Quamvis autem vera esset, non potest aptari huic loco; nam pro peccato ad interitum et mortalibus proximorum oramus Deum ut Scripturae exempla habemus et auctoritatem. Non igitur diceret Ioannes, non dico ut roget quis; cum pro iis oraverint Apostoli, et Prophetae et sancti, et saepe impetraverint. Igitur haec expositio, nec est vera doctrina, nec loco praesenti vere aptatur.

(2) MG 12, 370.

## Cap. 3. De Expositionibus Anastasii duabus.

Anastasius Episcopus Nicenus, in libro Quaestionum super loca Scripturae quaestio 58, hunc locum exponens, duas expositiones adfert. Una est, ut peccatum non ad mortem sit propter ignorantiam; quod, qui peccat cum ignorantia, licet culpabili, committit. De hoc dicit, non dico ut roges; in suo namque est arbitrio seipsum convertere aut non convertere. Haec expositio non videtur posse convenire, quia falsum est pro iis qui ignoranter peccant, et non pro iis qui ex malitia peccant esse orandum. Cum enim Mat. 5 [44] dicit Dominus; orate pro persequentibus et calumniantibus vos, absque dubio peccata malitiae et scientiae ille intelligebat; calumnia enim, peccatum est scientiae. Praeterea Ecclesia orat et fideles, pro iis qui in peccato sunt homicidiis, fornicariis; qui cer[F. 195]te, ex malitia et scientia peccant. Praeterea, quia multi ex infirmitate peccant quamvis cum scientia; sunt vero multa ex infirmitate scienter conmissa, minus gravia quam sint multa ex ignorantia. Non igitur scientia impedimentum est quo minus orandum sit pro eis. Praeterea, quia ratio Anastasii non habet robur; quia, inquit, liberum est illis se convertere. Si intelligat quia virtute arbitrii se hi possunt convertere, qui ex scientia peccant; omnino est falsum. Sine Dei namque auxilio et gratia id fieri non potest. Si autem intelligat, quod liberum arbitrium habent ut se convertant, tamen debent auxilio pratiae adiuvari. Tunc cum auxilio indigeant divino, orandus profecto est Deus, ut id dignetur eis concedere. Praeterea, quia peccatum ignorantiae potissime et proprissime dicendum esset ad mortem; quia morbus gravis ignorantiae, periculosior est et magis tendit ad mortem. Qui enim nescit morbum, non curat adhibere medicinam. Igitur ista prior expositio Anastasii, non aptatur convenienter nec vere huic loco.

Expositio eius posterior haec est; ut peccata in Deum, dicantur peccata ad mortem, quae in lege Moysi non pecuniaria poena sed morte plectebantur; ut blasphemia, impietas, iuxta illud 1 Reg. 2 [25]: Si peccaverit vir in virum orabit pro peccato; si peccaverit in Dominum quis orabit pro eo? Dicit igitur, Ioannem hoc in loco non de iudaeis et gentibus agere, hi enim non dicuntur fratres sed de haereticis. Ista expositio non videtur adhuc satisfacere;

nam et pro blasphemia, et pro impietate, et pro haeresi; oratur Deus, et orat Ecclesia.

## Cap. 4. De Expositione Ambrosii.

Ambrosius, libro 1 de paenitentia, c. 9. [3], aliam longe diversam adfert expositionem; quae, talis est. Dicit, peccata graviora dici peccata ad mortem; leviora autem (intellige in mortalibus), dici non ad mortem. Cum autem Ioannes dicit, non esse orandum pro peccatis ad mortem; non prohibet absolute et ubicumque orare, se loquebatur cum populo, et pro talibus peccatis non. quilibet de vulgo aptus est orare et exaudiri, sed homines sancti et perfectae vitae. [195v] Pro levioribus autem, est quilibet aptus orare. Sic Moyses, Jeremias, orarunt pro gravibus peccatis populi; sic Stephanus; tamen, non cuiuslibet id munus est. Orandum est igitur pro omnibus peccatis, sed non a quolibet; seu non quilibet aptus est orare et impetrare veniam a Deo. Ista expositio aliquas habet difficultates. Primo, non apparet causa, quando sint peccata mortalia, de quibus hic loquitur Ioannes; cur gravius ad mortem, minus grave non ad mortem dicatur; praesertim, cum contingat aliquando, minus gravis, aliquando veniam obtinere nullam; aliud autem obtinere magis gravis veniam. Nam sunt nonnulli damnati, qui minus graviter peccaverunt; alii salvati, qui graviora admisserunt. Secundo, si non quilibet pro gravioribus orare aptus est; singuli abstinerent se ab orando pro eis, ne praesumptionem incurrerent, se, aliis perfectiores existimantes. Tertio, quia absolute et universaliter Ioannes dicit; non dico ut roget pro peccato ad mortem, et non restrinxit ad personae alicuius genus. Diceret enim hic, non dico ut quilibet de vulgo roget; at universaliter locutus est, non dico ut roget. Et sicut generale erat orare pro peccato non ad mortem; ita generale, non orare pro eo quod est ad mortem. Quarto, quia si pro iis qui non sunt ad mortem orandus Deus est, pro iis vero qui sunt ad mortem non quilibet orare debet; notum esse deberet, quae sint ista peccata. At obscurum valde est in Ambrosii expositione, distinguere quae sint ista graviora, quae minus gravia. Fateor iustos et sanctos homines ac perfectos, magis exaudiri a Deo, aptioresque esse ad impetrandum. Tamen iustis, etiam si non ita perfecti sint; humiliter orare pro

(3) ML 16, 480.

aliorum etiam gravioribus peccatis, licet et etiam exaudiuntur a Deo.

### Cap. 5. De Expositione Augustini.

Augustinus sermo 59, de spiritu [4], peccatum ad mortem, dicit esse quoddam genus peccati, quod dicit invidentiam caritatis fraternae; quando christianus invidet fratri quod bonus est, quod secundum Christum ambulat, id quod oppugnare audet. Quod peccatum, ad mortem dicit, nec cadit nisi in eum qui iam baptismi gratiam suscepit; pro quo [196] non est orandum sicut nec Paulus pro Alexandro illo oravit de quo 1 Timot. 4 [14] fit mentio, quia ad mortem peccaverat, frater enim erat, et fraternitatem ex invidentia oppugnabat. Peccatum autem non ad mortem dicit esse, si quispiam non amorem a fraternitate alienaverit, sed officia fraternitatis debita, pro infirmitate aliqua animi non exhibuerit. Haec est Augustini expositio, sed non video, quomodo si ab hoc peccato, quamvis gravi, potest homo per poenitentiam resipiscere et converti, non debeat orari Deus pro eo. Si enim salus huius, dum vivit, non est desperata; iuvari profecto sanctorum orationibus potest sicut blasphemi, haeretici, et alii peccatores iuvantur. Nec probat Paulum non orasse pro Alexandro; quamvis enim eum evitandum esse moneat, non inde sequitur non orasse, aut non esse pro eo orandum. Multi enim sunt, a quorum nos debemus conversationi retrahere, pro quibus tamen orandum est. Quod si forsan Paulus non oravit, fuit quia revelatione constitit ei, nullam illi sperandam esse salutem; ex qua revelatione, illud affirmavit futurum: Reddet ei Dominus secundum opera sua.

### Cap. 6. De Expositione tributa Augustino.

Alii, hunc locum Apostoli exponunt; ut peccatum ad mortem sit impoenitentia finalis, qua aliquis in mortali recedit e vita; quod peccatum est reproborum et praescitorum; pro quo peccato non est orandus Deus, quia in altera vita non sit culparum mortalium remissio, nec ulla prodest oratio sanctorum. Ea vero peccata quae non huic finali impoenitentiae sint coniuncta non ad mortem dicuntur; quia possunt poenitentia deleri; et pro eis orandum est. Haec

(4) *De sermone Domini in monte*, l. 1, cap. 22. ML 34, 1266. Véase *Retractationum* l. 1, cap. 19, n. 7. ML 32, 616.

expositio, si intelligatur, ut aliqui sentiunt, nempe, impoenitentiam finalem esse quoddam genus peccati ab aliis distinctum, quod committitur in ultimo vitae, quia poenitentia debita non agitur quae agi dedebat, et tale peccatum ad mortem dicatur [F. 196v] a Ioanne; non mihi probatur. Nam contingit, aliquem mori in peccato mortali nec pro hoc orandum esse; quod non sit ista impoenitentia, quae est genus peccati distinctum. Quod patet in peccatore inopinata et repentina morte correpto. Hic quidem damnatur ob peccatum mortale in quo discedit, quia non est poenitentia deletum; nec pro eo orandum est, quibus id constat. Tamen no commissit novum peccatum impoenitentiae huius; praeceptum enim poenitentiae, affirmativum est, nec semper obligat, sed certis peccatoribus; maxime quibus periculum imminet vitae particulare. Dico particulare, quia non sufficit generale quod omnibus hominibus imminet, etiam sanis; in singulis enim momentis mori potest, nec unicuique est certa vita. Non tamen propterea tenetur homo statim post peccatum implere praeceptum poenitendi, alias in singulis nomentis nova peccata patraret; sed tunc implere, cunt particulare et probabile imminet periculum vitae. Cum autem hoc non immineret peccatori inopinata et repentina morte correpto; damnatur quidem ob peccatum commissum, cuius non obtenta erat venia, tamen non fuit novum peccatum impoenitentiae nec trangressor est praecepti poenitendi. Scio non deesse affirmantes tale praeceptum semper obligare et teneri peccatorem statim commissi poenitere peccati; tamen opposita sententia est verior, communior, et solidior. Quamvis igitur haec impoenitentia sit ad mortem, si non ea sola est, ob id non congruenter exponi potest hic locus, iuxta datam expisitionem; et quamvis aliqui putarunt hanc fuisse Augustini mentem, tamen non esse, paulo post ostendemus.

## Cap. 7. De Expositione Augustini et Gregorii.

Augustinus, liber de correptione et gratia, cap. 12 [5], aliam huius loci adfert expositionem: nempe, peccatum ad mortem esse id quod usque ad ultimum vitae sine poenitentia protrahitur. Nempe, mortale peccatum, in quo moritur homo dicitur ad mortem; quasi protractum usque ad mortem, quodcumque sit hoc peccatum mortale. Peccatum autem non ad mortem, contrario modo,

(5) ML 44, 938.

erit, quod adhuc non est ad mor[F. 197]tem protractum; vivit enim peccator. Verba Augustini sunt haec: Peccatum ad mortem, est, "fidem quae propter dilectionem operatur deserere usque ad mortem". Ista verba apte significant expositionem positam; ex quo sequitur non esse orandum pro peccato ad mortem illud esse; nempe, non orandum pro eo, qui in mortali recedit, nec ullam ei prodesse orationem. Pro aliis autem orandum esse dum vivunt. Ista expositio est Gregorii libro 6 moralium, cap. 28 [6]. Hanc Augustini mentem traxerunt aliqui in illam sententiam de impoenitentia finali, sed revera non est. Tenet enim Augustinus quodcumque peccatum mortale protractum usque ad mortem, dici ad mortem peccatum: sive sit impoenitentia illa, quae est novum peccatum, sive non. Sat est, esse impoenitentiam seu potius impoenitentiae circunstantiam, per quam non est de peccato commisso satissfactum, nec est culpa deleta. Haec expositio est probabilis et non spernenda, sed non omnino mihi probatur. Quia si hoc esset peccatum ad mortem, quale dicunt isti doctores; tunc non diceret Ioannes, pro hoc non dico ut roget quis; sed absolute prohiberet, dico ne roget quis. Quantum autem inter istos duos modos loquendi intersit, paulo post aperiemus. Ex inconsideratione enim eorum, factus est hic locus oscurus et intellectu difficilis; et hoc argumentum est etiam contra omnes datas expositiones; quavis enim illarum male exponitur peccatum ad mortem. Profecto dicendum erat, dico ut pro hoc non roget quis; quia qui oraret, male faceret: At Ioannes id non dicit; ac propterea alium esse legitimum sensum arbitror.

## Cap. 8. De aliorum expositione.

Alii adhuc aliam huius loci addunt expositionem; ut peccatum ad mortem sit id in quo mori debet peccator ac ob id damnari; peccatum autem non ad mortem sit id in quo non est moriturus. Haec expositio multum differt[F. 197v]a praecedenti Augustini; haec enim prior expositio peccatum dicit ad mortem, etiam antequam sit protractum usque ad mortem. Augustinus autem et Gregorius, non censent ad mortem donec sit protractum. Et revera magna est differentia; quia quantumvis sit protrahendum; tamen, dum non est protractum, est in statu veniae; et non deest peccato-

(6) *Moralium*, l. 16, cap. 68. ML 75, 1160.

ri auxilium quo possit converti, quamvis defectu suo non sit convertendus. At quod est morte confirmatum, est extra statum veniae; nullum datur auxilium, nec ulla est iam libertas arbitrii. Hanc secundam tenet Lyra in praesenti, ubi addit quod si cui revelatum esset peccatum in quo mori debet homo; non debet nullus orare pro eo. In quo fallitur, et quamvis simile quid dixerit Augustinus, lib. civi. cap. tamen non ita est intelligendum; sed quod non est orandum pro eo, ita ut vita aeterna petatur. Tamen posset orari pro eo petendo remissionem peccatorum; quia multis praescitis peccatorum venia datur, et in gratia Dei sunt, licet ultimo et finaliter recedant in peccato. Unde sententia Lyrae, de peccato ultimo debet providere; alias manifesto est falsa. Quidquid autem de hoc sit, an orare pro praescito, an non debeamus; ista expositio non est ad mentem Apostoli. Tum quia si hoc est peccatum ad mortem, ut Lyra dicit, dicendum erat, dico ut non roget quis; quia ut ipse dicit non est rogandum pro hoc. Praeterea quia Ioannes loquitur populo et singulis christianis, et ea dicit quae communiter apparent. Si quis inquit sciverit fratrem peccare non ad mortem, petat: est peccatum ad mortem, non dico ut roget. Debet ergo fratribus esse notum continenter, quod et quando est ad mortem; et quod sit quod non est ad mortem. At peccatum quod ad mortem est protrahendum, nemo scit, nec Deus istas facit revelationes. Ut quid ergo est ista cautela? Quia dum nescimus orandum est pro omnibus; et potius erat dicendum: si quis sciverit fratrem peccare ad mortem, non roget; quam contra, si quis sciverit peccare non ad mortem, petat; quia modus loquendi conditionalis, ostendit raritatem et diffi[F. 198]cultatem in cognoscendo. At Ioannes non id dixit, nec sic locutus est, sed conditionem apposuit peccato non ad mortem, et alterum absolute protulit; est peccatum ad mortem non dico ut pro eo roget quis. Non ergo ista expositio apta est, et in hoc, melior multo est Augustini et Gregorii; quia notum potest esse saepe quando moritur homo in peccato ut pro eo non roget: sicut etiam notum est quando non ad mortem, seu usque ad mortem peccat. Unde haec Augustini expositio, alia est ab ista recitata.

## Cap. 9. De aliorum expositione.

Alii aliam adhuc adferunt expositionem; ut peccatum ad mortem sit peccatum quod dicitur in S. Scripturis etiam, irremissi-

bile; quod etiam ante mortem committitur. Quod speciale genus peccati ab aliis est, et de hoc Ioannem loqui affirmant; et dicit non orandum pro eo, quia remissione et venia caret. Caetera autem peccata ab isto remissibilia sunt, et non ad mortem dicuntur; cum venia non sint privata. Sed si ista expositio legitima esset, non erat hic dicendum, non dico ut roget; sed dicendum, non roget; quia si venia caret et irremissibile est ut dicunt, orandum, non est pro eo. Addo his; quid sit hoc peccatum, et an omnino irremissibile, an difficile remissibile; adhuc inter gravisimos doctores non constat, variaque et multiplicia sentiunt. Quomodo Apostolus ea scribit populo, quae incerta et ignota sunt et doctissimis viris? Addo etiam, uti diximus, capite praecedenti; etsi sit tam occultum hoc peccatum ad mortem, propter hoc potius dicendum erat ab Apostolo, si quis scit fratrem peccare ad mortem. De hoc peccato in S. Scripturis alibi fusius dicemus; nunc satis est hoc peccatum ad mortem distinctum esse a peccato tali.

## Cap. 10. De sensu legitimo.

Pro legitimi sensus explanatione, multum est notanda differentia inter hos duos loquendi modos; dico ut non roget pro peccato ad mortem, et non dico, ut roget. Ille prior prohibet orationem fieri pro tali peccato, posterior non prohibet, sed non facit certum hominem de exauditione; et hoc [198v] intendit significare Apostolus, est enim totus contextus considerandus. Dicit enim: haec est fiducia quam habemus; quia quodcumque petierimus secundum eius voluntatem, audit nos. Et scimus quia audit nos, quia quidquid petierimus; scimus quoniam habemus petitiones quas postulamus a Deo [sic]. His verbis Ioannes facit certos fideles de exauditione orationum eorum, ut fidant et in fiducia accedant ad petendum; certi de exauditione si petant secundum voluntatem Dei. Ex hac generali fiducia et certitudine impetrandi infert, quod qui sciverit fratrem peccare peccatum non ad mortem, petat a Deo vitam pro eo, et dabit ei Deus vitam. Statim, cur limitaverit peccatum dicendo non ad mortem, exponit. Est inquit peccatum ad mortem, et de hoc non dico quod petatis certi de exauditione. Ac, si dicat: de hoc non vos certos facio, nec dico ut cum hac fiducia accedatis ad orandum pro tali peccato. Non intendit Apostolus prohibere ut oremus pro eo, alias diceret, non roget quis pro eo; sed ne oremus cum hac fiducia et certitudine, cum qua accedimus

quando oramus pro peccato non ad mortem. Quia quando hoc oramus, nempe, pro non ad mortem, secundum voluntatem Dei certo petimus; at quando oramus pro peccato ad mortem incertum est an sit voluntas Dei quod petimus fieri. Non tamen ex hoc infert non esse orandum, immo, orare debemus; sed non habemus certitudinem exauditionis. Nec ob id oratio est mala; quia fieri potest, ut petamus quod Deus vult facere. Nam aliquando remittere; aliquando non vult remittere peccatum ad mortem. Licere nobis petere a Deo id, in quo non exaudit nos petens [sic] certa res est ex Scripturis; petierunt enim Sancti saepe pro peccatoribus, quae non obtinuerunt, quia non erat voluntas Dei illud petitum; et tamen oratio eorum bona fuit. Oravit enim Samuel pro Saul, et bona oratio fuit, tamen non exaudita. Hoc egregie docet Ci[199]prianus in sermone de lapsis cuius verba sunt. Nec tamen, si rogarent concesurum se Deus dixit, cum propheta Ezequiel 14 [13ss.] pro delicto populi deprecaret: terra quaecumque peccaverit mihi ut relinquat delictum, extendam manum meam super eam, obteram stabilitatem panis, et immitam in eam famen et auferam ab ea homines et pecora. Et si fuerint tres viri in medio eius Noe, David [7] et Iob; non liberabunt filios neque filias, sed ipsi salvi erunt. Adeo, non omne quod petitur in preiudicio petentis, sed in dantis arbitrio est [8]. Hic Cipriani nota ultima verba orationem non esse in praeiudicio petentis, licet non fiat quod petit, pro arbitrio eius cui petitur. Augustinus, sermo 102 in Ioannem, dicit, sanctos cum pro se petunt exaudiri, i. e. habere certam promissionem, non autem cum pro aliis petunt. Non tamen negat Augustinus eos debere et pro aliis petere. Hic est ergo sensus Apostoli: qui petit pro peccante non ad mortem, fiduciam habeat; quia petit quod est secundum Dei voluntatem. At vero hanc non habeat, qui petit pro peccato ad mortem. Ob id dixi, petat et dabitur vita, sed hoc non dico de peccato ad mortem, i. e., non dico hoc quod promissum est de peccato non ad mortem quia non est talis certitudo et fiducia quod sit secundum voluntatem Dei, et ob id sit exaudiendus. Hic est sensus legitimus horum verborum; unde non bene Oecumenius [9], non advertens harum locutionum distinctionem dixit esse malam petitionem, ob id non faciendam, quia non est secundum Dei voluntatem. Profecto, non hoc dixit Apos-

(7) Así dice Toledo, bien que la Escritura diga Daniel.
(8) *De lapsis*, cap. 19. ML 4, 497.
(9) MG 119, 682a.

tolus nec est verum; aliud enim est quod petitio sit non secundum voluntatem, aliud, ut quod petit, non sit secundum voluntatem Dei. Fieri potest ut petamus quod re vera non est secundum Dei voluntatem; tamen petitio bona est, et secundum voluntatem Dei, ut dictum est. Denique sensus verborum est: non dico ut roget quis pro pecato ad mortem, i. e.; quam securitatem, et fiduciam exauditionis facio de peccante non ad mortem, non facio de eo quod est ad mortem. Huic non obstat quod sit orandum ut pro aliquibus exaudiat Deus. Et haec est expositio notanda et verissima.

[F. 199v] **Cap. 11. De prosecutione eiusdem expositionis.**

Superest nunc explanare quid sit peccatum ad mortem, quod autem non ad mortem. Pro quorum declaratione, advertenda est doctrina verissima et communis, Deum peccatori poenitenti promisisse veniam; non autem poenitenti, non solum veniam denegasse, sed interitum comminatum esse. Plena est Scriptura testimoniis hanc veritatem comprobantibus; sufficit nunc illud Ezechielis [18, 21]: Si impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis quae operatus est, vita vivet et non morietur. Et illud Luc. 13 [5]: Nisi poenitentiam egeritis omnes similiter peribitis. Huic veritati adiungendum est; posse quidem Deum non poenitentes convertere de facto, et reducere ad poenitentiam, propter quam remittat et det veniam peccatori; immo, de hoc habemus promissionem certam, sicut habemus quod poenitentibus dat veniam. Inde est quod aliqui convertuntur, aliqui non, pro sua voluntate; et qui petit a Deo ut impoenitentis cor convertat non est certus an petat quod est secundum divinam voluntatem quia aliquando est, aliquando non est voluntatis divinae id facere.

Qui autem petit ut poenitentibus det vitam, certum est quod est secundum Dei voluntatem et quod exaudiat. Hinc patet, quod sit peccatum ad mortem, et non ad mortem. Illud ad mortem, quod sic est commissum ut omnino non poeniteat commitentem; non ad mortem vero est, quando poenitet. Poenitentium igitur peccata, quaecumque sint, non ad mortem sunt; impoenitentium autem peccata, quaecumque sint, sunt ad mortem; loquor de mortalibus. Fierique potest, ut cum aliqua sunt ad mortem, fiant non ad mortem cum incipit commitentem poenitere. Dicit ergo Apostolus: qui scit peccare fratrem non ad mortem petat et dabit ei Deus vitam. Nempe, qui scit fratrem poenitere et dolere de pecca-

tis, petat securus veniam pro eo, quia petit quod est secundum Dei voluntatem et exaudietur; at si non poenitet, sed in suo peccato manet perseverans non dico ut roget, qũia non certum facio eum de exauditione; petat tamen, quia fieri potest ut impetret. Sic Stephanus petiit pro persecutoribus [Act. 7, 50] et eaxauditus est in Paulo; sic alii sancti petierunt pro impoenitentibus, et exauditi sunt; at sic etiam, multi petiverunt, et non sunt exauditi. Et attende quando dicimus, orandum esse pro impoenitentibus; non debere intelligi quod petat veniam pro eis, quasi [F. 200] peccata eis condonentur sine poenitentia. Hoc enim non fit, nec Stephanus sic intellexit quando dixit ne statuas eis hoc peccatum, nec Christus Dominus quando dixit ignosce illis [Lc. 23, 34]; sed ut convertantur eorum corda ad poenitentiam. Haec petitio iusta est, sed incerta de exauditione, et hoc dicit Apostolus. Dixi autem Deum non remitere sine poenitentia, intelligo peccata quantum ad culpam; quia quantum ad poenas spirituales aliquando remittuntur ob orationes sanctorum etiam si maneant in peccatis pro quibus petit. Sic Moises obtinuit aliquando veniam pro populo adhuc peccatore. Quantum vero ad culpam, non prodest ulla oratio sanctorum nec oblatio, ut obtineat remisionem sine poenitentia, et hoc est quod Ciprianus dixit in sermone de lapsis, paulo antea allegato; praeces nullas prodesse peccatori nisi agat poenitentiam, prodesse tamen posse, ut a Deo ad poenitentiam convertatur peccator; tamen, non habent certam exauditionem. Hic est nisi fallor sensus legitimus, et doctrina notanda. Attigerunt aliqui hanc expositionem, sed imperfecte, nec omnino integrum huius loci sensum consecuti sunt.

Oecumenio, hunc locum exponens, dicit sic: pro eo quod est ad mortem ne petat neque enim exaudietur eo quod male petat, pro eo rogans qui nullam ostendit conversionem; nam solum hoc peccatum ad mortem est, quod ad poenitentiam non respicit. Haec ille [10]. Bene in hoc dicit, peccatum ad mortem esse quod non respicit ad conversionem nec signa habet poenitentiae. Tamen, non bene dicit in hoc quod male petit quia pro hoc petit. Male quidem peteret, si veniam illi sine poenitentia peteret et hoc numquam obtinebit; sed bene petit, si petit ut a Deo ad poenitentiam trahatur, quamvis incerta est exauditio. Et Apostolus, non dicit ut non petat sed quod ipse non ita inducit ut roget pro peccato ad mortem,

(10) MG 119, 682.

sicut induxerat et monuerat ut rogaret pro peccato non ad mortem. Si autem Apostolus proferret illam propositionem, dico, ut non roget; tunc, certum est prohibuisse petitionem pro peccato ad mortem, et tunc petitio prohibita esset quia veniam illi sine poenitentia peteret. At quia aliam protulit propositionem longe diversam; oportet expli[F. 200v]care de petitione debita, qua petitur id quod licet petere, et quod aliquando Deus exaudit: nempe, petere veniam impoenitentibus modo debito, ut Deus eos convertat. Et sic oratio bona est, sed non certa exauditio, sicut cum petitur pro poenitentibus.

Eamdem expositionem attigit antiquus auctor Patianus, epistola 3 contra Novatianos, (habetur tomo primo Bibl.), cuius haec sunt verba: si quis scit fratrem suum peccare non ad mortem postulabit pro eo, et dabit illi Deus vitam. Est autem quod ad mortem ducit, non pro illo dico ut depraeceris. Vides hoc totum ad peccata manentia pertinere, non ad eos qui aliquando peccaverint et coeperint poenitere antequam quisquam pro illis roget. Haec Patianus [11]; quibus verbis hanc nostram explicationem insinuat, licet non integre et perfecte. Tandem quodammodo attigit Gregorius libro 6.° expositionis libri primi Regum cap. 2 ubi explicans illud verbum Saul ad Samuelem, 1 Reg. 15 [25] "porta peccatum meum", sic inquit. Corrigibilia peccata portantur, quia posteaquam a delinquentis voluntate discedunt purgari satisfactione salubriter possunt; non autem portantur peccata eorum in quorum mentibus per impoenitentiam inviscerata sunt. Unde et Ioannes ait: Omne peccatum ad mortem, non pro illo oret quis. Peccatum quippe ad mortem, est quod committitur ab eo qui resipiscere numquam potest, quod peccatum a praepositis non portatur, quia sacerdotum orationibus, aut oblationibus non deletur [12]. Et paulo inferius ait: Quamdam peccatores dulcedinem in se ipsis excipiunt, sed onerare praelatos onere eorumdem volunt; sponte ad confitendum veniunt, sed pro quibus se accusant, non ipsi lugent, se poenitere alios obsecrant; fide sola salvari existimant, per poenitentiam revertere abiecti non curant [13]. Haec Gregorius, qui per poenitentiam aut impoenitentiam recte distinguit peccatum ad mortem et non ad mortem. Tamen in hoc differt; quod verba illa, non dico ut roget prohibitiva esse putat, quia re vera non est pe-

(11) ML 13, 1074.
(12) ML 79, 434.
(13) ML 79, 435.

tenda venia pro impoenitentibus ut ne sic scilicet hominibus peccata donentur. Tamen non sic Ioannes dixit, sed non dico ut roget; quibus verbis non prohibet rogare, sed non facit certam fiduciam exau[F. 201]ditionis. Ob id puto orare posse, et debere; non ut venia detur, sed ut ad poenitentiam trahant, pro quibus veniam obtineant, ut explicavimus. Multum autem interest, inter hoc, non dico ut roget, et id quod assumit Gregorius, non pro illo oret. Praeterea Gregorius vult peccatum ad mortem definire per impoenitentiam, sed talem ut duret usque ad mortem, quia dicit committi ab illo qui resipiscere nunquam potest. At nos dicimus esse ad mortem dum non resipiscit; cum autem ad poenitentiam convertitur, tunc fit non ad mortem.

Dicet aliquis: Si poenitentiam peccator agit non indiget orationibus aliorum ut consequatur veniam, nam hanc promissit Deus. Dico, indigere; quia non statim ac poenitere incipit est in eo gradu ut veniam obtineat; iuvatur autem orationibus aliorum ut a Deo obtineat perfectionem et perseverantiam. Praeterea, et si culpae obtineat veniam; tamen non totius poenae semper, sed manet obligatus satisfacere. Et saepe a Deo impetrat poenitentiam; at orationibus aliorum veniam poenarum obtinet. Rursus, iuvatur ut obtentam veniam non perdat novis culpis. Ob hoc orat Ecclesia et petit pro poenitentibus, et impetrat.

### Cap. 12. Quare ad mortem et non ad mortem dicta sunt.

Non immerito pro complemento huius expositionis petere aliquis posset, quare peccatum ad mortem et non ad mortem dicta sint. Dico, peccatum, dum poenitentia non deletur ad mortem dici; tam reum mortis spiritualis, quam aeternae; quia ex se tendit usque ad utramque mortem. Nisi enim remedio unico poenitentiae; post baptismum non potest aufferri. Unde sicut morbus lactalis unicum habens remedium, dicitur hoc remedio non adhibito tendere in mortem; ita et peccatum mortale non adhibita poenitentia; tendit et perveniet ad utramque mortem. Eum autem adhibito remedio sufficienti, dico non esse ad mortem; sicut de morbo corporali dixit divus Ioannes, [14, 4]: Infirmitas haec, non est ad mortem; quia cum brevi suscitandus esset, non censuit mortem illam Lazari nomine mortis dignam. Dicimus etiam: Morbus hic acutus ad mortem est, id est, ex se tendit ad mortem; tamen quando [F. 201v] efficax adhibetur medicamentum, iam

non est ad mortem. Est et alia huius ratio. Quia non poenitentibus est lata sententia mortis aeternae, licet nondum sit executioni mandata; ob id peccatum est ad mortem. At quando poenitentia adhibetur delet chirographum decreti, et iam non est ad mortem. Dum igitur peccator non agit poenitentiam, magno versatur in periculo, quia peccatum eius ad mortem est; quia nisi mutetur et convertatur, in peccato suo morietur, et in mortem damnabitur aeternam. Quod recte dixit divus Ioannes [8, 21 et 24]: Quo ego vado vos non potestis venire; statim explicuit. Quia nisi credideritis quia ego sum, in peccato vestro moriemini. Praeterea quod absolute dixit, non potestis venire, postea cum conditione, nisi credideritis. Sic absolute dicimus, peccatum hoc est ad mortem, quod intelligitur, nisi poenitentia agatur. Ex his omnibus patet quis sit huius loci legitimus sensus. Hoc addendum puto; peccatum ad mortem aliter sumi a Basilio in epistola ad Amphilochium can. 32. Clerici, inquit, qui peccatum ad mortem perpetrant a gradu deponuntur quidem, a laicali autem communione non arcentur [14].

Vocat peccatum ad mortem, crimen quod in judicio et tribunali hominum morte solet seu poena capitali plecti, ut homicidium et alia crimina huiusmodi, quae judices erga laicos tali poena plectunt; ut peccatum ad mortem sit, id est, dignum morte per leges humanas. Non de hoc agit Apostolus, sed de peccato mortali quocumque dignum morte aeternae per divinam legem; quod dum non adhibetur remedium, ad utramque pervenit mortem.

(14) MG 32, 727.

# EL HOMBRE CARNAL, ANIMAL Y ESPIRITUAL EN 1 COR. 2, 14-16, SEGÚN EL CARDENAL TOLEDO

por

J. Leal S. I.

Antes de dar el texto latino del Cardenal Toledo sobre los versículos 14-16 del cap. 2 de la primera carta a los de Corinto, hagamos un breve resumen de su contenido.

El comentario consta de 12 capítulos.

Cap. I.—*Tres clases de hombres.*

La Escritura y, sobre todo, S. Pablo distingue tres clases de hombres: *espiritual, animal* y *carnal*, según los principios directivos. La razón iluminada por la fe guía al hombre espiritual; la sola razón, al hombre animal; el apetito y los sentidos, al hombre carnal.

No es una diferencia esencial la que existe en estos tres géneros de hombres, sino meramente accidental. Así el hombre carnal puede pasar a ser hombre espiritual.

Cap. II.—*División de estas tres clases de hombres.*

Todos tres se pueden dividir en perfectos e imperfectos dentro de su respectiva clase.

El hombre espiritual perfecto se guía por la fe en el conocimiento y en las obras. El imperfecto tiene la luz de la fe, pero no conforma à ella sus obras.

El hombre animal perfecto tiene la luz de la razón solamente

y según ella obra también. El imperfecto no sigue los dictámenes de la razón.

El hombre carnal perfecto ni conoce ni sigue otra norma de conducta fuera de los sentidos. El carnal imperfecto obra por los sentidos, aunque tiene la luz de la fe o de la razón.

En suma, la perfección o imperfección de estos tres hombres se mide por la influencia práctica que ejercen, mayor o menor, los principios directivos.

Cap. III.—*Falsa interpretación la de aquellos que identifican estos tres hombres con los tres de Aristóteles: filósofo, político y voluptuario.*

El voluptuario coincide con el carnal. El filósofo y el político son el animal bíblico, pues se rigen exclusivamente por la razón. Del hombre espiritual no hay ni mención en Aristóteles.

Cap. IV.—*Comparación de los principios que rigen estas tres clases de hombres.*

La razón que rige al hombre animal se extiende sobre lo que alcanzan los sentidos. Quien usa anteojos alcanza lo que la simple vista y algo más. Por esto el hombre animal puede juzgar del carnal y ver en lo que se equivoca.

El carnal como tal no puede juzgar del animal, porque el sentido no llega donde la razón. El espiritual en cambio está sobre los dos y así puede juzgarlos y corregirlos. Esta es la base de la exégesis que va a hacer Toledo del texto de S. Pablo.

Cap. V.—"*Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*".

El hombre animal no tiene más luz que la naturaleza; queda, pues, fuera del alcance de la revelación evangélica. Ni la entiende de hecho ni la puede percibir.

Cap. VI.—"*Stultitia est enim illi, et non potest intelligere: quia spiritualiter examinatur*".

Un paso más en la relación en que está el hombre animal o natural respecto a la revelación evangélica. No sólo no la conoce,

sino que sus verdades las tiene por necedad. Y es que estas verdades (las cosas de Dios) sólo se pueden conocer espiritualmente, por un principio sobrenatural (spiritualiter examinatur). Un ejemplo declara la idea y la necedad, no de las cosas de Dios, sino de quien las juzga sin la luz propia. Dos amigos de diferente potencia visiva siguen un mismo camino. A lo lejos viene un león. El de mejor vista lo ve y huye. El de menor vista no ve el león y tiene por necio y ligero al compañero. En realidad el compañero ha obrado cuerdamente; él es quien obra temerariamente.

Cap. VII.—"*Spiritualis autem iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur*".

El hombre espiritual tiene la luz natural y la sobrenatural. Por esto está capacitado para juzgar de los otros. Ni el animal ni el carnal lo pueden a él entender, porque, como a tales, les falta la luz sobrenatural.

Cap. VIII.—"*Quis enim cognovit sensum Domini, qui instruat eum. Nos autem sensum Christi habemus*".

Es un texto de Isaías tomado libremente y al sentido de la traducción griega de los Setenta. Con él confirma S. Pablo que las cosas de Dios, el Evangelio de Cristo en concreto, sólo se puede apreciar con la luz de la fe.

Cap. IX-XII.—*La doctrina de los SS. Padres.*

La doctrina de los SS. Padres sobre esta perícopa aclara y confirma la explicación de Toledo que acepta sin reserva el sentido de S. Ambrosio, del Crisóstomo y de Teodoreto. La explicación de S. Agustín es sustancialmente la misma. La de S. Anselmo es menos literal.

Este es en síntesis el trabajo del Cardenal Toledo que hoy presentamos al público erudito: claro, profundo y completo; de exégesis y con marcado carácter ascético y aun apologético. Sobre la perícopa particular que examina proyecta la luz del mismo S. Pablo en otros pasajes, de la Escritura en general y de los Padres más importantes. Hasta se permite un paralelo con la doctrina de Aristóteles.

Como preámbulo y fundamento a la exégesis de la perícopa dedica los cuatro primeros capítulos al estudio de las tres clases de hombres que distingue la Escritura, según los tres principios cognoscitivos: sentido, razón y fe.

La división, tal y como la propone Toledo, peca algo de apriorística. Aunque los tres términos de hombre carnal, animal y espiritual, se den en S. Pablo, no es tan clara la oposición y relación que entre ellos establece Toledo.

Desde luego en nuestra perícopa, el hombre carnal, que para Toledo es el ínfimo y más bajo grado, es un término medio entre el espiritual y el natural. El carnal es un cristiano *imperfecto*, niño *en Cristo*. Como cristiano es espiritual; como imperfecto se deja llevar en muchos casos por las tendencias del hombre viejo, la naturaleza caída que domina exclusivamente en el hombre animal.

El hombre espiritual es un cristiano perfecto, maduro, adulto en la fe y en la práctica del Evangelio.

El espiritual y el carnal fundamentalmente se guían por la fe. Ambos han muerto en principio al hombre viejo. En los carnales la fe es planta tierna, con muchos resabios y brotes del peral silvestre. En el espiritual es planta adulta, donde no hay más floración y tallo que el del nuevo injerto, el de la gracia o espíritu. El hombre animal se diferencia bastante de ambos. Es el peral salvaje, sin injerto ninguno sobrenatural. La naturaleza, pero como se da en concreto, caída e inclinada al mal. Como se da en el mundo judío y pagano que describe S. Pablo, en la carta a los Romanos.

Si la división general de Toledo es un poco apriorística, su doctrina y la exégesis que hace de la perícopa es magnífica. Profunda sobremanera y exacta, aunque la aplicación de la doctrina general necesite de ciertos equilibrios de ingenio. La exégesis es exacta. Toledo acepta plenamente la de S. Juan Crisóstomo que es, a nuestro parecer, la mejor y más literal. Merece especial atención el análisis profundo y hasta elocuente de las dos maneras de ver el problema religioso: la puramente natural y la sobrenatural. El relieve que da a la objetividad y superioridad de la ciencia que se apoya en la fe (cc. VI. VII). El trabajo del P. Toledo es de actualidad, aplicado al positivismo materialista del indiferente moderno y al espiritualismo del cristiano creyente.

F. [163] **De sensu Pauli I Cor. 2 [14-16] "Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei: stultia enim est illi et nom potest intelligere: quia spiritualiter examinatur. Spiritualis iudicat omnia: et ipse a nemine iudicatur. Sicut scriptum est: quis enim cognovit sensum Domini, aut quis instruxit eum?"**

## Cap. 1. De triplice homine

Triplex homo legitur in Scriptura et maxime apud Paulum: spiritualis, animalis et carnalis. Duo priores in propositis verbis leguntur, tertius, paulo inferius [3, 2] legitur: "adhuc, inquit, carnales estis." Et iterum: "Nonne carnales estis et secundum hominem ambulatis?" [3, 3].

Horum trium est necessaria explicatio. Advertendum est triplex esse principium quo homo ducitur et dirigitur in suis actionibus humanis. Unum est appetitus sensitivus. Illi enim qui praecipue in suis actionibus intendunt quod placet appetitui et renuunt quod displicet nullam rationem aliam honesti aut inhonesti considerantes dicuntur habere appetitum sensitivum pro principio suarum actionum. Quamvis enim utantur intellectus cognitione et discursu, quia ea cognitio et discursus inservit et obedit appetitui et sensui dicuntur duci appetitu et hunc habere pro principio.

Alterum principium est ratio solo lumine naturali suffulta. Illi enim qui in suis actionibus intendunt quod honestum est facere, quod inhonestum est reicere, solo autem naturali lumine sui intellectus haec discernunt vivereque student prout ratio sola naturalis dirigit, et, quod huic non videtur neque iudicatur conforme, respuunt, dicuntur habere rationem naturalem pro principio.

Tertium principium est eadem ratio et intellectus in lumine fidei et cognitione supernaturali illustratus et perfectus. Ut enim oculi debiles vident aliqua et ad aliquam distantiam, tamen, ocularibus appositis, plura et ad maiorem vident distantiam quae omnino prius erant solis oculis occulta: sic se habet ratio naturalis fidei lumine et cognitione supernaturali illustrata. Unde fit ut, sicut oculus plura et distantiora videns inducit ad aliqua agenda vel facienda ad quae oculus solus debilis non induceret qui non videt ea, sic ratio illustrata fide actio [F. 163v] nes aliquas alias dictabit quae rationi soli naturali occultae sunt nec ad eas valet pertingere. Iuxta haec tria principia sunt tres hominum differentiae: qui ducuntur appetitu et sensu; qui ducuntur sola ratione natura-

li; qui ducuntur non sola ratione, sed cognitione supernaturali et fidei lumine perfecta. Primi carnales, secundi animales, tertii spirituales dicuntur in Scriptura. Merito autem sic dicuntur. Sumitur enim denominatio a principali. Qui enim appetitum sequuntur, carnales sunt, quia appetitus hic in carne residet. Qui vero sola ratione, animales dicuntur; anima enim dicitur quatenus informat corpus.

Et quia ratio naturalis sola praecipue in cognitione ex his quae per sensus aprehendit procedit, tales homines animales dicuntur. Cognitio autem supernaturalis elevatior est et ab extrinseco provenit, nempe a Spiritu Sancto infundente et illustrante. Ob ib homines tales dicuntur spirituales. Haec autem triplex differentia non est substantialis, sed accidentalis et idem homo modo carnalis, postea spiritualis fieri potest, sicut bonus aut malus.

## Cap. 2. De singulorum horum distinctione

Tam spiritualis quam animalis et carnalis homo dupliciter sumuntur. In primis spiritualis uno modo sumitur simpliciter et is est qui et intellectu et affectu spiritualis est, quia de rebus iudicat et veritatibus consentit non sola naturali ratione, sed etiam supernaturali et rursus agit opera sua et vivit ut credit et vitam conformat cognitioni supernaturali. Talis absolute dicitur spiritualis.

Altero modo sumitur secundum quid et imperfecte et is est qui utitur quidem cognitione supernaturali in iudicio intellectus ad iudicandam et cognoscendam veritatem, tamen non credit vita et actio eius cognitioni. Utitur fide ad credendum, sed non ad agendum, sed sequitur appetitum. Est spiritualis cognitione et intellectu, sed actione et affectu carnalis est. De priori dicitur 1 Cor. 3 [1] "Non potui loqui vobis quasi spiritualibus". Et ad Gal. 6 [1] "Si praeocupatus fuerit homo in aliquo delicto vos qui spirituales estis huiusmodi instruite in spiritu lenitatis."

De posteriori dicitur ad Gal. 5 [25.26] "Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus. Non efficiamur inanis gloriae cupidi." i. e. si sumus spirituales, quia spirituali cognitione sumus illustrati, simus et spirituales affectu et actione, ut vivamus et operemur prout cognoscimus et credimus.

Animalis homo iterum dupliciter, pari modo, dicitur. Uno modo intellectu et affectu quia honesta, prout naturaliter cognosci possunt, intelligit et, prout ratio naturalis dic [F. 164] tat, agit.

Qui homo dicitur ethicus seu moralis. In qua significatione parum sumitur in Scriptura, nisi in hoc forsan loco. Ratio autem ea esse potest, quia sine Spiritu Dei talis homo esse non potest, nemo enim sine gratia Dei, saltem moraliter, bonus esse potest, sed deficere a vitae rectitudine necesse est.

Altero modo sumitur animalis homo imperfecte, pro eo qui cognitione quidem naturali rationis pollet, tamen non secundum eam vivit. Cognoscit honesta et agit inhonesta. De iis dicitur in epist. Iudae [19] "Hi sunt qui segregant semetipsos, animales, Spiritum Dei non habentes" i. e. habent rationem naturalem fide non illustratam et male vivunt. De his Rom. 1 [18] dicitur "veritatem Dei in iniustitia detinent." Dicitur detinere veritatem iniuste, quia noscunt eam et non vivunt secundum eam.

Carnalis autem homo dupliciter sumitur. Uno modo qui speciali ratione corruptus est et sicut appetitum sequitur in actione qui vivit secundum appetitum et ita ut vivit intellectu comprehendit.

De talibus dicitur in epist. Iudae [10] "quicumque naturaliter tamquam bruta animantia norunt in his corrumpuntur." Rursus: "Non intellexerunt quoniam quae talia agunt, digni sunt morte." Tales sunt carnales et cognitione et actione, mente et affectu. In ista significatione sumitur I Cor. 3 [1] "Non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus." Vocat hos carnales quia male sentiebant et male agebant. Quod postea declaravit [v. 3] "Carnales estis et secundum hominen ambulatis." Quod prius dixerat "carnalibus", duobus nunc explicat "Carnales estis." Sumendo "carnales" pro iis qui secundum carnem cognoscunt. "Et secundum hominem ambulatis", i. e. agitis secundum carnem et appetitum. Utrumque concluserat prius sub uno vocabulo: "quasi carnalibus."

Altero modo sumitur carnalis secundum partem unam. Nempe qui carnaliter agit et vivit, mente tamen spiritualis aut animalis est. De his duobus Rom. 8 [4-5] "Qui non secundum carnem ambulamus." Et rursus "qui secundum carnem ambulant." Carnalis anim aliquando secundum carnem, aliquando in carne, aliquando caro dicitur. Advertendum autem est quod aliquando caro dicitur animalis homo.

Mt. 16 [17] "Caro et sanguis non revelavit tibi" i. e. ratione naturali aut viribus humanis non potuisti assequi. Uti nos diximus: homo qui viribus naturalibus utitur solis in cognitione et

actione, animalis dicitur. His sufficiat de divisione hac, qui solum intendimus multipliciter posse hic vocabula sumi ostendere.

## Cap. 3. De falsa quorumdam opinione

Aliqui superficialiter res considerantes et philosophiae aristotelicae nimis tribuentes affir [F. 164v] maverunt quod Paulus distinxit homines in spiritualem, animalem, carnalem. Aristoteles sub his nominibus appellasse philosophum seu contemplativum, civilem seu politicum, et voluptuarium, et valde errasse in hoc. In primis Aristotelem hos tres distinxisse verum est ut patet ex lib. 1 Ethic. ad Eudemum et lib. 10 ad Nichoma. Tamen idem hos esse qui sunt apud Paulum et in Scriptura Sacra est falsum. Quod manifestum fiet, si quo modo hi apud Aristotelem sumantur explicemus. Nam qualiter in Scriptura sumantur, iam expositum est.

In primis Aristoteles notat hominem voluptuarium, qui vivit non secundum rationem et honestatem, sed secundum appetitum, quod sensui dolorem aut voluptatem addit considerans, et rationi praeferens. Et hic vere carnalis in Scriptura dicitur. Qui autem recte et secundum virtutem naturalem se gerunt et in se et in ordine ad rempublicam et commune bonum, vocavit civilem. Talis enim et in se ipso secundum rationem honesti agit, et in his quae ad rempublicam et ad communitatem pertinent hic politicus seu civilis homo est.

At qui in se recte et honeste se gerit, contemplatione rerum divinarum et earum altissimarum versatur, potius philosophus homo seu contemplativus dicitur. Hunc praeponit aliis Aristoteles rursusque docet huic impedimento esse actiones civiles et actus virtutum quae ad civilem pertinent ut philosophari, gubernare et alia huiusmodi.

Haec ex Aristotele apta sunt. Quae si comparemus iis quae dicta sunt, magnam invenimus differentiam. In hoc quidem convenientia est, quod voluptuarius homo carnalis dicitur et est talis in Scriptura. Tamen tam contemplativus quam civilis et ethicus seu moralis sub uno complectuntur in Scriptura, sunt enim animalis homo. Dicuntur enim isti duo secundum rationem naturalem et secundum lumen naturale intellectus. Nec contemplatio aristotelica neque actio ipsius extendit se ultra naturale lumen rationis et intellectus. Hoc autem totum animale est in Scriptura.

Remanet ergo spiritualis cuius non est mentio in Aristotele, quatenus civilem et qui in actionibus civilibus versatur distinxit a philosopho et politico homine quasi potius actiones repugnarent ei. At spiritualis homo potius versatur in actionibus civilibus, an vita pastorum et praelatorum et apostolorum fuit civilis et in gubernando et in regendo et agendo posita.

Tamen specialis est, quia in his omnibus speciali ducitur lumine. Non igitur haec sunt eadem apud Paulum et apud Aristotelem. De qua re alia multa dici poterant, sed dicta sufficiant, hoc solo addito: distinctionem nostram vitae in activam et contemplativam, quam Aristoteles ad suos homines retulit, philosophum et civilem, esse apud nos utramque spiritualem, imo eidem posse convenire.

[F. 164 bis] **Cap. 4. Quomodo unus homo ad alterum se habeat**

Considerandum nunc est quomodo ratio ad sensum seu appetitum et quomodo spiritus seu spiritualis scientia ad utrumque se habeat. Tali enim modo animalis ad carnalem et spiritualis homo ad utrumque se habet.

In primis ratio et quae sensu cognoscuntur et multo adhuc plura cognoscit. Hinc est ut possit iudicare de sensibus quando errent, quando non. Non autem contra fit, et servandum est exemplum superius positum, de eo qui debilem visum habet, et ocularibus utitur. Hic sine dubio cum ocularibus potest iudicare de visu solo, cum plura videat et plurium actionum principium esse possit. Qui enim ocularia habet videt a longe inimicum venientem et fugit; videt in via foveam et divertit; videt alia quibus rectum iter dignoscit.

Ac qui solo debili visu utitur haec non percipit et sic non agit quae agenda sunt et errat seu errare facit. Talis est ratio et mens naturalis ad sensum et ad appetitum; sensus enim voluptatem et presentia tantum considerans, necesse est in multis aberret in his quae homini conveniunt ut homo est; nociva prosequatur, inhonesta operetur, faciat quae dedecent hominem. Quia hic non percipit et ratio plura percipit, iudicare et dirigere et corrigere est apta.

Inde est quod animalis iudicat carnalem et cognoscit in quo deviet a recto et convenienti. At carnalis non potest iudicare nec dirigere animalem, quia, ut talis est, non percipit nec attingit

quae rationis sunt, sed ea solum quae circa appetitum et sensum versantur.

Ita agitur animalis se habet ad carnalem. Spiritualis autem hoc etiam modo se habet ad utrumque, nempe: animalem et carnalem. Ipsos enim discernit, iudicat et corrigit; plura enim percipit et altiora quam ratio ipsa et sensus, secundum quae agit, quae ratio non agit, quia non percipit illa ob quae fiunt tales actiones. Unde actiones multae quae non sunt secundum rationem naturalem conveniunt spiritui. Rursusque dirigit et ordinat ipsius rationis actiones, sicut artifex superior ordinat manibus laborantes. Nec solum agit, sed etiam intellectu comprehendit et cognoscit alia quae ratio renuit, quia in se et suo solo lumine non videt quod magis paulo inferius explicabitur. Ut igitur ratio est regula sensualis appetitus et cognitionis, ita spiritus seu spiritualis cognitio rationis et sensus, non autem contra. Quod enim superius est in cognitione, est etiam in actione et dirigit et corrigit quod inferius et subaltaernum est, et non contra.

[F. 164 bis v] Haec scire necessarium est ad intelligendum locum praesentem Pauli, ut paulo inferius explicabimus. Prius tamen quae dicta sunt ex ipsa Scriptura comprobemus.

Mt. 16 [22] Suam passionem et mortem praedicanti Domino dixit Petrus: "Absit a te Domine, non erit tibi hoc." Petrus in hoc animalis erat, rationem solam naturalem sequebatur, secundum quam innocentem talia non deberi pati iudicabat, non habens cognitionem altiorem spiritualem qua cognosceret mortem talem ordinatam a Deo in satisfactionem et redemptionem pro mundi peccatis; qua cognitione iudicasset esse valde conveniens. Ob id audivit a Christo reprehensionem talem: "Vade post me, Satana, scandalum es mihi, quia non sapis ea quae Dei sunt, sed ea quae hominum" [Mt. 16, 23] Vocavit homines animales quia sola naturali ducuntur cognitione. Ob id errabat in hoc et per spiritualem error cognoscitur et iudicatur; non autem contra. Reppulit enim Christus iudicium Petri quo animalis volebat iudicare de spirituali.

Ad Gal. 6 [1] "Vos qui spirituales estis instruite huiusmodi hominem." Quo in loco spiritualis dirigit et iudicat carnalem.

Ad Gal. 5 [16] "Spiritu ambulate et desideria carnis non perficietis." Ecce spiritus iudicat et dirigit carnis appetitum et sensum, dum actiones eius aliquas arcet quae non sunt legi Dei con-

sonae; aliquas modificat. Hoc enim est non perficere desideria carnis.

2 Cor. 10 [5] "In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi." Hoc loco spiritus humanam iudicat rationem, quae sola suo lumine fulta non acquiescere faceret intellectum Christi doctrinae, quae elevatior est. Sicut debilis visus non induceret ad iudicandum de his quae non attingit et in contrarium abiret. At spiritus et fidei lumen corrigit et iudicat. Multa sunt huiusmodi Scripturae loca. Allata sufficiant.

## Cap. 5. De expositione priorum verborum expositorum

Ex his quae dicta sunt, facile est verba proposita Pauli exponere et intelligere. Vocat animalem hominem qui sola ducitur cognitione et ratione naturali sive vivat secundum rationem sive non, et sub hoc comprehenditur carnalis ille qui non alia ducitur cognitione quam quae naturae viribus habetur. Hic non potest percipere nec capere ea quae sunt Spiritus Dei, i. e. quae divina et supernaturali illustratione cognoscuntur, qualis est doctrina evangelica et christiana dogmata.

Et aperta est ratio ex supra dictis: quia haec sunt superiora et distantia a ratione naturali et omni cognitione quae solis viribus naturae habetur. Ad quae percipienda superius lumen est necessarium. Perin [F. 165] de ac in proposito exemplo de visu debili, nec potenti videre distantia, dicat oculus hic non percipit haec aut illa quae distantia sunt et ultra sphaeram activitatis eius, quatenus per se solum videt quae ocularibus appositis videret. Sic se habent quae sunt fidei mysteria ad solam naturalem rationem: sunt enim ultra et supra omnem eius activitatem, quatenus suo lumini soli innititur et indiget ocularibus fidei. Ob id dicit Paulus: "Animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei", i. e. ea quae ad lumen, a Spiritu Dei proveniens, pertinent, qualis est doctrina evangelica. Non solum non percipit, sed nec percipere sic potest.

Sic docuit Iohannes cap. 14 [16.17] "Alium, inquit, Paracletum dabit vobis, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec scit eum." Mundum vocat homines non habentes aliam cognitionem quam quae ex huius mundi rebus colligunt, qualis est naturalis. Spiritum veritatis vocat veritates fidei et mysterium Dei quae lumine Spiritus S. aperiuntur.

Has mundus non potest accipere solis suis viribus et suo lumine. Et rationem subdit: "Quia non videt eum neque scit eum", i. e. quia omnis scientia, omnis cognitio, omne lumen huius mundi naturale non attingit ad hunc Spiritum, nec ad discernenda et apprehendenda ea quae per Spiritum sunt docenda et manifesda.

Rursus idem Iohannes cap. 16 [12.13] "Multa, inquit Dominus, habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem venerit ille Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem." Non solum ratio et lumen naturale, quod erat in discipulis, non potest omnia quae Spiritus erant percipere, sed lumen etiam infusum et supernaturale, quod tunc habebant, non erat sufficiens ad omnia. Ut enim debilis oculus quibusdam ocularibus videt plura quam solus, tamen, adhuc melioribus ocularibus, adhuc plura videt quae prioribus non poterat; sic ratio naturalis sola non videt quae sunt fidei et doctrinae spiritualis: imo, lumine supernaturali adhuc non videt nec videre potest omnia, nisi augeat lumen spirituale, et hoc est quod nunc dicit Dominus. Utimur exemplo ocularium ad rem explicandam, quamvis uti etiam possumus exemplo oculi non debilis sed sani, qui sine lumine externo, sed suo solum fultus, pauca videt. At lumine superveniente, plura videt: et, hoc adhuc maiore facto, plura videt, quae nullatenus antea videbat, sed nec videre poterat.

Hoc etiam idem Paulus 1 Cor. 2 [6.7], paulo [F. 165v] antea verba proposita aliis verbis docuit: "Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi quae destruitur, sed loquimur Dei saepientiam in mysterio quae abscondita est. "Et iterum [vv. 9.10] "Quod oculus non vidit nec auris audivit neque in cor hominis ascenderunt quae praeparavit Deus his qui diligunt illum, nobis revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei." Et iterum [v. 11] "Quae sunt Dei nemo cognoscit, nisi Spiritus Dei."

His omnibus hoc indicat et significat: quae sunt doctrinae fidei et evangelii nulla ratione naturali, nullo lumine congenito intellectus hic posse cognosci et percipi, nisi Spiritu Sancto infundente lumen suum, quod est supra totam mensuram et amplitudinem luminis et virtutis naturalis. Hinc est quod animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei.

## Cap. 6. De expositione illorum "Stultitia enim est illi, et non potest intelligere: quia spiritualiter examinatur" [v. 14]

Non solum, inquit Paulus, non percipit animalis homo quae sunt Spiritus, sed videntur illi esse stultitia quaedam. Imo, non percipit neque acceptat, quia reputat esse quamdam stultitiam. Stultum est quod sine ratione ulla est. Cum, igitur, animalis homo in sua cognitione naturali non inveniat rationem ullam eorum quae fidei sunt, putat esse stulta quaedam. Demus exemplum superius illius qui debilem et curtum habet visum, sintque duo homines curtum visum habentes et distantia non videntes: unus, tamen, habet ocularia quibus videt distantia, alter, non. Accidit ut leo in via veniat contra eos. Qui ocualaria habet videns, subito fugit. Qui non videt leonem, sed solum videt fugientem socium, putat esse insanum, quasi sine causa ulla et ratione repente fugiat. Putat autem insanum quia non videt leonem. Si ocularia sibi apponeret et videret, quod nunc insaniam iudicabat, prudentiam esse non dubitaret. Sic, qui solo naturali lumine res spirituales considerat cum sint supra omnem rationem nec in lumine naturali appareant, videntur illi esse contra et praeter omnem rationem, quae revera sunt rationabilissima.

Et ita cognoscuntur ab habente lumen superius Spiritus S. quo talia discernat. Hoc magis significat 1 Cor. 1 [23.24] "Praedicamus Christum crucifixum, gentibus stultitiam, nobis autem credentibus Dei virtutem et sapientiam." Animalis, igitur, non percipit quae sunt Spiritus et ob id stultitiam iudicat. Ob id rationem subdit et causam Paulus, cur stultitia sit illi: "quia, inquit, non potest illud intelligere quod spiritualiter examinatur et dis [F. 166] cernitur; solo enim lumine Spiritus haec talia sunt scrutanda et examinanda. Qui, ergo, solo naturali considerat stultitiam iudicat quod est summae sapientiae et prudentiae. Ad iudicanda, igitur, et examinanda fidei mysteria opus est prius credere et lumine S. Spiritus illustrari, quo et divina mysteria et eorum rationabilitas et convenientia noscuntur. Attende autem quod homo animal [a] stultitiam iudicat quae sunt fidei, quae revera sunt maximae sapientiae et prudentiae divinae, dum sua sapientia naturali iudicat quae non attingit. Tamen, per hoc ipse

a *Ms.* homini animali

animalis homo revera stultus efficitur et imprudens, sicut in exemplo proposito qui sine ocularibus videbat socium fugientem stultum et insanum iudicabat. Tamen, revera magis ipse stultus est qui debili visu iudicat quod non potest percipere et dum non videt et quod non videt putat esse non posse. Sic mundi sapientes stulti facti sunt ipsi, dum sua sapientia iudicantes fidei mysteria et arbitrantes esse non posse quod ipsi sua sapientia non attingunt, fidem spreverunt, quod Paulus 1 Cor 1 [19.20] allegans Isaiam 29 [14] et 33 [18] docuit dicens: "Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo. Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi inquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?" Sensus, igitur, verborum apertus est: quae sunt Spiritus non solum animalis non percipit, sed videntur stultitia, quia non potest intelligere et capere, quia non possunt capi sola illius ratione, sed spirituali lumine discernuntur et examinantur. Quod lumen deest animali homini.

Ex his verbis sic declaratis, intelligitur sensus illorum 1 Cor. 2 [6] paulo ante haec verba: "Sapientiam loquimur inter perfectos." Vocat perfectos fideles illustratos Spiritus Sancti lumine. His namque fidei mysteria sapientia videtur. Unde sensus: sapientiam loqui videmur, quando perfectis loquimur et praedicamus quod revera sapientia est. At dum incredulis et animalibus hominibus praedicamus, haec mysteria, non illis sapientiam, sed stultitiam videmur praedicare, quod revera sapientia summa est. Multa adduci possent in confirmationem dictorum, sed ad verborum sensum explanandum dicta sunt satis.

## Cap. 7. De expositione illorum "Spiritualis autem iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur" [1 Cor. 2, 15]

Si, quae capite quarto diximus, memoria recolantur, haec exponere facile est. [F. 166v] Ponit Paulus differentiam spiritualis hominis ab animali.

Spiritualis autem est qui, non sola humana ratione ducitur, sed divina cognitione et illustratione Spiritus Sancti utitur. "Hic iudicat omnia" i. e. discernit non tantum spiritualia, sed rationalia et sensualia quae ab animali et carnali percipiuntur. Cum enim cognoscat omnia, quia lumine pollet et supernaturali et naturali, utroque utitur et omnia percipit et de his, quae ratione sola comprehenduntur, iudicat, quia cognoscit in quo deficiant,

in quo non; quae valeant et quantum vires naturales et in quibus sint inferiores. Sicut qui plura videt et plura adhuc videt, et sic dirigit et regulat visum debilem; ita spiritualis, animalem et carnalem. At ipse "non iudicatur" i. e. non potest recte iudicari nec capi ab animali et carnali, quia non capiunt id quod capit spiritualis. Sicut ars architectonica regulat et iudicat inferiores artes, non autem hae valent regulare architectonicam, quia non cognoscunt quae ipsa cognoscit. Iudicare vocat capere, discernere, intellectu iudicare, regulare. Haec omnia facit spiritualis in omnibus, nempe spiritualibus, rationalibus et carnalibus. Animalis autem de carnalibus iudicat, quia superior est sensu; tamen non de spiritualibus quae sunt supra ipsum, neque valet ea attingere. Haec est, ergo, differentia inter spiritualem et animalem hominem. Puri ergo philosophi, pure prudentes humani, non valent iudicare, nec sunt recti et veri iudices de rebus fidei et spiritualibus mysteriis.

At, qui fidem et lumen habet spirituale, corrigit philosophiam et prudentiam humanam in his quae a fide et divina veritate deficiunt et dirigit actionem omnium humanarum virtutum in finem quem humana ratio et prudentia non potest attingere. Philosophia, ergo, omnis et humana prudentia in tantum est recta, in quantum non discordat a superiori Spiritus scientia et cognitione. Spiritualis, igitur, iudicat omnia an vera necne, an recta necne; ipse vero non potest ab aliis duobus iudicari, neque de veritate, an vera sentiat, neque de actione, an recta agat. Hunc puto esse sensum illorum verborum 1 Cor. 6 [2] "An nescitis quia sancti de hoc mundo iudicabunt? Et si in vobis iudicabitur mundus, indigni estis qui de minimis iudicetis. Angelos iudicabimus, quanto magis saecularia."

Vocat sanctos fideles et lumine Spiritus Sancti il [F. 167] lustratos. Mundum vocat homines animales et carnales, non alia cognitione praeditos, quam quae ex huius mundi rebus corporalibus per sensus, virtute sola naturali, acquiri potest, quantacumque et qualiscumque ea sit.

Iudicat fidelis et spiritualis mundum, dum errores eius discernit, dum vitam imperfectam et malam cognoscit, dum, quanta caecitate teneatur, quantis in periculis sit, intelligit. Mira, ergo, sunt et de magnis rebus iudicia ista quae spiritualis in mundum fert. Iudicat etiam angelos malos dum, per fidem, eorum peccata et transgressionem et ingratitudinem contra Deum concipit et

profitetur, dum iustam eorum damnationem probat. Merito ergo dicit Paulus: "Spiritualem iudicare omnia" nempe: spiritualia, rationalia et sensualia, modo praedicto, seu animales et carnales. Ac ipse ab istis iudicari non valet. Non autem praetendit Paulus affirmare spiritualem et fidelem quemcumque omnia spiritualia discernere, nam est latitudo. Quidam enim plura, quidam pauciora capit; sed satis est quod inter spirituales est qui omnia iudicet i. e. non omnia cognoscendo quae ad spiritum pertinere possunt, sed quae necessaria sunt pro salute propria et aliorum, sicut Io. 16 [13] dicitur: "Docebit vos omnem veritatem."

Rursus "iudicat omnia" i. e. quae ad fidem, rationem et sensum pertinent distinguit et regulat.

## Cap. 8. De expositione "Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis instruxit eum?" [1 Cor. 2, 16]

Ad confirmanda quae dixerat allegat Paulus locum Isaiae 40 [13] in quo sunt duo consideranda. Unum est sensus, alterum est contextus. Nempe: qua ratione verbis praecedentibus connectantur.

In primis advertendum est Paulum citare locum iuxta translationem Septuaginta, qui verterunt: quis cognovit mentem Domini... Graece enim in hoc loco non *sensus*, sed *mens* legitur, sec. Septuaginta, et ita Paulus adduxit. In haebreo verbum "*cognovit*", nunc habetur "*tikken*", quod aliqui verterunt: ponderavit, appendit. Alii: adiuvit. Quidquid de hoc sit, Paulum recte citare verum est. Advertendum est, rursus apud Isaiam multa alia legi et inter ista duo et post quae Paulus citat. Tamen, omissis aliis et intermedio verbo, adduxit duo verba Paulus; non enim semper citant Evangelistae integrum locum, sed verbis utuntur illis quae ad propositum faciunt; in reliquis remittunt auditorem ad loca propria. Isaias autem dicit: [F. 167v] iuxta Septuaginta "Quis cognovit mentem Domini, aut quis consiliarius eius fuit, quis instruet eum aut quis consuluit et intruxit eum aut quis ostendit ei iudicium? Aut viam intelligentiae quis ostendit ei?"

Ex his Paulus duo allegavit et quae disiuncta sunt, nempe: "quis cognovit mentem Domini aut quis instruxit eum?" Hoc idem habetur apud Salomonem, Sap. 9 [13] "Quis, inquit, hominum poterit scire consilium Dei aut quis poterit cogitare quid

velit Deus?" Quantum, igitur, ad sensum horum verborum dico: Per haec significari neminem potuisse nec posse cognoscere Dei secretum de hominum redemptione et de eo quod per Christum manifestavit. Quod quidem et per spiritualem doctrinam et fidem habetur, nisi cui Deus ipse revelaverit. Quod Mt. 11 [29] ipsemet Christus dixit: "Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem nisi Filius et cui voluerit Filius revelare." Et Io. 1 [18] "Deum nemo vidit umquam. Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse revelavit."

Ouibus verbis propheta Christum significare voluit, qui fuit apud Patrem et ipse nobis hanc tradidit doctrinam et sic notat Basilius libr. de Spiritu S. cap. 5 (1) et Irenaeus libr. V, cap. 1 contra Haer. (2) in principio ad idem refert sic dicens: "Non aliter discere poteramus quae sunt Dei nisi Magister noster Verbum existens homo factus fuisset. Neque enim alius peterat enarrare nobis quae sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum. Quis enim alius cognovit sensum Domini? Aut quis alius consiliarius eius factus est?" Haec Irenaeus. Sensus, igitur, verborum est: neminem potuisse attingere hanc doctrinam Christi et spiritualem nisi ipse Deus narrasset. Hinc patet contextus. Nam dixerat Paulus animalem hominem, qui suis utitur viribus, non posse percipere quae Dei sunt, sed eum solum qui Spiritu Sancto illustratus est.

Unde nemo principum huius saeculi cognovit. Hoc probat loco prophetae, qui idem testatur: neminem quae Dei sunt posse attingere nisi ipse Deus velit ostendere. Hoc est quod confirmat testimonio Prophetae. Ex qua doctrina intulit Paulus quod spiritualis iudicat omnia et a nemine iudicatur. Tamen, non citat testimonium ad hoc probandum, sed ad confirmandum id. Unde hoc sequitur, nempe: animalem non posse cognoscere, sed spiritualem. Ex his omnibus totus hic locus Pauli expositus manet.

### Cap. 9. De Doctorum expositionibus. Ex S. Ambrosio (3)

Postquam quae locum declarasse videntur posita sunt, non erit inutile quae sacri doctores di [F. 168] xerunt in hac parte proponere. Multa enim eorum quae dicta sunt confirmantur

(1) MG 32, 79.
(2) MG 7, 1120/21.
(3) ML 17, 207.

eorum auctoritate et alia etiam magis declarantur. Ambrosius hunc locum exponens sic dicit: "Animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei, pecoribus enim similis, sensum suum in terram deprimit: ideoque non assequitur nisi quae videt: nec putat aliquid posse fieri quam quo modo scit. Ideo quiquid aliter audit, quam novit, stultum iudicat; nihil enim existimat posse fieri sine commistione. Unde ridet audiens Deum Filium genuisse, quem scit simplicem et incorporeum; et Virginem peperisse, et resoluta corpora rursum revocari ad vitam; cum magis ad laudem Dei proficiant, ut credatur fecisse, cuius operis ratio investigari non possit: Deus est enim qui facit. Imbecillitas autem humana stultum putat, quod scientia sua non concludit; cum hoc magis stultum deberet habere, et illud prudens, quod, quia Dei factum dicitur, non potest comprehendi." Haec Ambrosius, ubi videtur eodem modo exponere animalem hominem quo nos exposuimus., nempe: illum qui sola ratione nititur naturali et per eam iudicans de spiritualibus decipitur. Poteris etiam hinc deducere quomodo Deus fecerit stultam huius mundi sapientiam; nempe: multa non solum fieri potuisse sed facta iam esse quae ipsi, decepti sui lumine utentes et abutentes, fieri posse negarunt. Circa posteriora verba Ambrosius sic dicit [4]: "Quia vera est ratio credentium et spiritualium (hoc enim vocatur quis quod credit) omnia iudicant. Ipsorum enim exemplo infidelitas iudicabitur; ipsi autem a nemine iudicabuntur. Quis enim condemnet vera dicentem? Cum enim constet omnes inimicos fidei falsa tenere pro veris, accusatio illorum iam in irritum deducta est, veri iudicio condemnata; quia qui non credidit, inquit Dominus, iam iudicatus est [Io. 3, 18] "Haec Ambrosius, ubi nota fideles et credentes vocari spirituales, quod etiam nos diximus. Rationem tamen cur spirituales dicantur addit Ambrosius: quia credunt spiritualia, et ab obiecto denominatur cognitio. Quomodo autem iudicet spiritualis omnia, aliter exponit quam dictum sit, quae expositio vera doctrina est, tamen non tam explicat mentem Pauli quam quae superius exposita est. Haec ex Ambrosio.

### Cap. 10. De expositione S. Augustini

Augustinus lib XXXII contra Faustum cap. 18 [5] sic inquit: "Quod dictum est "mundum eum accipere non potest" de iis

(4) ML 17, 207.
(5) ML 42, 508.

utique dictum est qui solent in Scripturis mundi nomine appellari, amatores mundi, vel impii vel carnales.

De qualibus dicit Apostolus: "animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei" [1 Cor. 2, 14] De hoc enim mundo esse dicuntur, quandiu non possunt sapere amplius quam sunt ista corporea, quae in [F. 168v] hoc mundo senserunt: sicut nec vos aliud sapitis, qui cum lucem istam solis et lunae miremini talia vobis omnia divina finxistis." Haec Augustinus, qui non omnino aliter sentit quam quod dictum est. Nam mundum et animalem hominem in locis Ioh. et Pauli pro eodem sumi dicit. Quod etiam superius dictum est. Rursus animalem exponit, qui non aliter sapit quam quod ex sensibus colligit, quod idem est ac qui sola ratione utitur naturali et, si ea utitur sola in divinis, impius efficitur.

In hoc tamen aliter Augustinus exponit, qui vocat amatores mundi animales. Et revera ita est. Qui tantum animalis est, amator mundi est. Tamen, non ob hoc dicitur nunc a Paulo animalis, nec a Iohanne mundus; sed ratione intellectus, qui non capit nisi quae mundi sunt, quae ratio propria attingit.

Idem Augustinus Epist. 57 ad Dardanum cap. 8 [6]: Dicimus, inquit, in baptizatis parvulis, quamvis id nesciant; habitare Spiritum S. Sic enim nesciunt, quamvis sit in eis, quemadmodum nesciunt mentem suam; cuius in eis ratio, qua uti nondum possunt, velut quaedam scintilla sopita est, excitanda aetatis accesu. Neque hoc in parvulis mirum debet videri, cum Apostolus quibusdam etiam maioribus dicat: nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis?" [1 Cor. 3, 16] De qualibus paulo antea dixerat: animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei. Quos etiam parvulos vocat, non carnis aetatis, sed mentis. Non itaque percipiebant cognitione Spiritum S. qui habitabat in eis; et habitante in se Spiritu S., adhuc animales, non spirituales erant, quia non poterant inhabitatorem suum Spiritum cognitione percipere."

Haec Augustinus. Idem dicit sermone 11 de verbis Domini [7] addens eosdem dici animales, carnales et parvulos. Idem tract. 96 in Iohannem [8]. Et apparet Augustinus aliter exponere quam nos. Sed, si recte consideratur, maxime in sermone 11 alle-

(6) ML 33, 841/42.
(7) ML 38, 462.
(8) ML 35, 1873/74.

gato, non aliter sentit. Verum quidem est Paulum eo in loco animales et carnales et parvulos eosdem vocare et dici posse. Tamen non eadem ratione. Nam animalis homo dicitur quatenus sola utitur humana ratione et non capit quae sunt Dei. Parvulus dicitur, quatenus iam habet aliquid de spirituali cognitione. Tamen adhuc non desiit esse animalis, nec capit altiora mysteria, quales erant Apostoli ante adventum Spiritus Sancti et ii quibus loquitur Paulus, carnales autem dicti sunt propter affectum, quia non a peccatis abstinent. Licet ergo idem et animalis et parvulus et carnalis esse possit, tamen revera idem non sunt. Apostolus autem in 1 Cor. 2, [14] ubi verba proposita habentur, nempe: animalis homo non percipit etc., loquitur de animali simpliciter qui nihil habet spiritualis cognitionis. Comparat enim ibi doctrinam Evangelii doctrinae et scientiae mundanae.

Ac in cap. 3 loquitur de fidelibus quibusdam qui nondum capiebant non esse differentiam si quis ab [F. 169] uno aut ab altero baptizetur et ob hoc parvulos vocat quia non plene cognitione spirituali perfecti erant, et quia contentiones et aemulationes habebant, quae erant vitia et peccata. Ob id etiam carnales vocat et hic videtur legitimus sensus Pauli. Unde animalis, ut distinguitur ab spirituali, sed non ea ratione qua animalis, sed ob vitia et peccata.

Parvulus autem aliqua ex parte animalis est; tamen non simpliciter, quia fidelis est et spiritualis, quamvis imperfectus. Haec de S. Augustino.

## Cap. 11. De expositione Anselmi

Anselmus in huius loci expositione sic inquit: "Animalis homo dicitur qui animalium more versatur, qui putat nihil esse post mortem. Animalis iure vocatur quia fertur dissoluta lascivia animae suae quam non regit Spiritus, neque coercet intra metas naturalis ordinis, quia et ipse non se subdit regendum Deo. Animalis enim dicitur ab anima, sicut a carne carnalis. Iste talis non percipit quae sunt Spiritus Dei i. e. quid gratiae credentibus conferat crux Christi, et sic audit quaecumque audit de Dei natura, ut aliud quam corpus cogitare non possit, quamlibet amplum, summum et immensum; quamlibet lucidum et speciosum. Corpus tamen ob hoc etiam dicitur non percipere i. e. non intelligere quae sunt Spiritus Dei, quia sola praesentis vitae bo-

na carnalia cogitat et appetit, spiritualia vero et aeterna non intelligit. "Haec Anselmus, quae revera non multum conveniunt cum Pauli sensu. Qui enim sola ratione utuntur naturali, quamvis Deum non corpus sed spiritum intelligant, ut multi antiqui philosophi intellexerunt, animalis est nec potest percipere quae sunt Spiritus. Praeterea, quantumcumque virtutibus moralibus incubat et a vitiis abstineat, si non habeat aliam cognitionem Dei quam natura propria investigatam, soloque lumine rationis utitur, animalis est nec potest percipere quae sunt Spiritus Dei. Nec dicitur animalis quasi similis sit animalibus brutis, sed quia ratio non extollitur ad aliam cognitionem quam eam quae a sensibus corporeis abstrahitur. Ratio enim et mens, ut corpus informat, anima dicitur. Inde homo animalis quasi non habens cognitionem aliam nisi quae per corpus trahitur. Spiritualis autem revelatione divina constat et inde originem trahit. De hoc homine animali loquitur Paulus, ut ostendat evangelicam doctrinam non potuisse haberi humano studio aut percipi viribus naturalibus, sed Spiritus Sancti dono et virtute.

Unde Anselmi expositio, licet vera sit doctrina, tamen ad sensum Pauli non valet accommodari.

## Cap. 12. De expositione Chrysostomi

Chrysostomus in homilia 7 huius loci [9] sic inquit: "Animalis est qui omnia animae cogitationibus tribuit et nullo se egere superno auxilio arbitratur. Quod dementiae est, etenim eam Deus elargitus est ut discernerent homines et a se acciperent, non ut sibi eam per se ipsam sufficere arbitrarentur."

Et paulo inferius [10]: "Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus et merito quidem. Quemadmodum enim iis oculis nemo coelestia perdisceret, sic neque sola anima spiritualia. Et quid coelestia dico! Imo nec terrena quidem omnia. Siquidem cum e longinquo turrim aliquam quadrangularem intuemur, rotundam arbitramur; oculi enim huiusmodi apprehensione decipiuntur; eodem modo, cum eminus res nostras sola mente quispiam videre autumat, ridiculus sane evadit; non enim solum qualia sunt non videt, sed quaenam sint, contra prorsus opinatur.

(9) MG 61, 60.
(10) MG 61, 61.

Idcirco dicitur: stultitia est illi. Hoc autem non rei natura, sed illius imbecillitate quae nequit ad earum magnitudinem per animae intuitum pervenire. Deinde causam affert: Quia spiritualiter examinatur, i. e. quia fide indigent, quae dicuntur et rationibus deprehendi nequeunt. Ipsorum namque magnitudo mentis nostrae inbecillitatem exuperat. Spiritualis iudicat omnia et a nemine iudicatur, etenim qui cernit quidquid in caeco est videt; caecus autem nihil in eo qui cernit.

Ita et nunc nos quidem et infidelium et nostra dogmata omnia plane cognoscimus. Nostra illi non itidem, ect. Hic Chrysostomus. Et sunt valde conformia his quae diximus.

*Theodoretus* eodem modo exponit [11] "Animalis, inquit, appellatur qui est contentus propriis cogitationibus. Spiritus doctrinam non admittit.

Spiritualis iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur, qui enim gratia Spiritus dignus est habitus, ipse quidem ad alios docendos sufficit, aliorum vero doctrina non indiget." Hic Theodoretus.

(11) MG 82, 246.

# "NISI OB FORNICATIONEM" UNA NOTA DE TOLEDO SOBRE MT. 19, 9

por

P. M.ª Abellán S. I.

Se trata de una nota inédita de Toledo que comprende dos folios y medio, sin conexión con el resto del manuscrito, distribuída en tres capítulos y compuesta de prisa, sin alardes de erudición ni de polémica, sin crítica textual, sin citar ni un solo nombre de Exégetas o Santos Padres. Su interés está en darnos a conocer la opinión del Autor sobre este discutido texto, tanto más valiosa cuanto que su comentario de S. Lucas no llega al pasaje paralelo (16, 18) y en el de la Summa, no alcanza a los problemas matrimoniales.

El primer capítulo señala los lugares paralelos, y demuestra que el pasaje del capítulo 5.º de S. Mateo es diferente del narrado en el 19. Estudia en el segundo si las palabras del texto que analiza fueron pronunciadas una o dos veces; y en el tercero, trata de fijar su sentido. En síntesis dice que las palabras *nisi ob fornicationem* se refieren exclusivamente a la separación, como aparece en Mt. 5, 32, no a la disolución del vínculo; pero S. Mateo que ya había expuesto esta doctrina la supone ahora, oscureciendo el pasaje por exceso de concisión: "Dico igitur iam Dominum hanc tradidisse et protulisse assertionem una cum aliis: tamen Matthaeum retulisse non integram, sed diminutam, quia iam cap. 5 expresserat, et sic unico verbo insinuando quod antea dixerat, ac si dictum esset: *qui dimiserit uxorem nisi ob fornicationem* intellige eam facere moechari, et prosequitur: *quod si aliam duxerit, adhuc moechatur.*"

[F. 126r] **De expositione illius Matthaei, 19 [9]: Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur; et qui dimissam duxerit, moechatur.**

## Caput 1. De duplici historia in qua de ea re agitur.

Omissis in praesenti quae alii varie super hunc locum dixerunt, duo solum considerabimus: unum est quoties haec verba Christus in Evangelio protulisse legatur; alterum est eorum verus et legitimus sensus.

Quantum ad primum, quatuor in locis haec et sequentia verba in Evangelio reperimus; primo Matth. 5 [32], ubi sic legimus: *Omnis qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari; et qui dimissam duxerit, adulterat.* Secundo Matth. 19 [9], ut in principio retulimus et eum locum exponendum suscepimus. Tertio Marc. 10 [11.12], ubi legimus sic: *Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit super eam; et si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur.* Quarto, Luc. 16 [18], ubi legimus sic: *Qui dimittit uxorem suam et alteram ducit moechatur, et qui dimissam a viro ducit, moechatur.*

In hoc certum est apud omnes historiam Matth. 5 esse distinctam ab ea quae est Matth. 19; nam Matth. 5 docebat Christus suos discipulos eorum iustitiam debere abundare supra iustitiam pharisaeorum, et variis positis huius abundantiae exemplis hoc enim posuit: *qui*, inquit, *dimiserit*, etc., quasi pharisaei hoc non servarent. At Matth. 19, Christus tentatus a pharisaeis interrogatus est an liceret quacumque ex causa dimittere uxorem, cuius [F. 126v] interrogationis occassione sequentia protulit verba. Unum certum est bis a Domino haec prolata; ob id a Matthaeo distinctis in locis referuntur, nec in secundo loco habetur expresse illud: *facit eam moechari*, sicut nec in primo habetur: *et aliam duxerit moechatur.* Quae autem Marc. 10 et Luc. 16 leguntur, communiter Doctores ad illam eandem historiam quae est Matth. 19 referunt; et de Marco satis aptum est, de Luca vero non ita, tamen ad idem referendum esse communiter dicitur.

## Caput 2. An in secunda historia verba illa bis dicta sint a Domino.

Non desunt qui verba ista Matth. 19 et Marc. 10 et Luc. 16 ad eandem historiam relata, bis prolata esse a Domino affirment, semel pharisaeis et iterum discipulis domi de ea re interrogantibus. Moventur autem argumento hoc, quia Matth. 19 videntur verba dicta pharisaeis; dicitur enim: *Ego autem dico vobis quicumque dimiserit,* etc.; at Marc. 10 expresse dicitur in domo ea discipulis tradidisse. Tamen non probo hanc sententiam sed arbitror semel esse prolata, et quidem in domo et ad discipulos solos quibus evangelica doctrina tradebatur; et Matthaeus solum expressit dicta esse, tamen non ubi, quamvis insinuavit; nam cum ea retulisset, addit obiectionem discipulorum per hoc insinuans esse eis dicta; et sic illud *dico vobis* ad discipulos referendum est, qui postea obiecisse narrantur.

Historia igitur sic se habuit, ut interrogationi dolosae pharisaeorum Dominus responderit verba ex Genesi, et rursus totum illud: *Moyses ob duritiam cordis vestri,* etc., et nihil amplius, postea discipuli in domo inter[F. 127r]rogaverunt de eodem, et hic videntur praedicta verba; et sic concordant Matthaeus et Marcus, quamvis Marcus addat alia verba quae omisit Matthaeus, quod saepe Evangelistae faciunt. Addidit enim de uxore dimittente virum, et nubente alteri.

Ratio quae me movet ut hoc existimem, ea est, quia si pharisaeis haec essent verba prolata, non erat cur discipuli domi de ea re interrogarent, et si interrogarunt, non repetiisset Dominus eadem verba, sed aliud aliquid. Quis enim probare hunc contextum potest, quod Dominus pharisaeis, discipulis praesentibus dixerit: *omnis qui dimiserit uxorem et aliam ducit moechatur* etc., et domi discipuli interrogant, et iterum eadem repetit? Si enim interrogant absque dubio de aliquo dubitant, quod non audierant, maxime quia adhuc post illa verba, *si talis est causa viri,* etc., haec profecto dixisset absque alia interrogatione. Veritas igitur est quia Dominus non ea quae protulerat expresse pharisaeis sed facile allegatis locis ex Genesi, et explicato quod Moyses ob duritiam eorum permiserat, facile in his doctrina haec continebatur; et prudenter factum est ne dolis illorum daret locum, dum expressa verba doceret quae Moysi videbantur contraria, unde calumniae ansam illi arriperent; unde responderit sufficienter,

tamen occassionem calumniae removit; inde discipuli dubium conceperunt, non intelligentes quod tacite significabant, quae domi postea eis interrogantibus Dominus expressit. Unde in hac historia a tribus Evangelistis relata Dominus semel hic protulit verba expresse, et quidem discipulis domi, et sic concludimus de hac re bis Dominum locutum, uti diximus.

[F. 127v] **Caput 3. De sensu legitimo verborum expositorum.**

Cum tres Evangelistae eiusdem historiae meminerint, solus Matthaeus et prioris meminit, et in hac posteriori verbum posuit nempe illud: *nisi ob fornicationem,* quod alii duo omiserunt, tamen a Domino esse prolatum nemo dubitat. Addidit autem Marcus aliam propositionem de uxore dimittente virum, quam nec Matthaeus nec Lucas narraverunt. Ex tribus igitur locis integra Salvatoris habetur sententia talis: *Quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur,* seu adulterium committit super eam, *et qui dimissam duxerit moechatur, et uxor quae dimiserit virum et alii nupserit, moechatur.* In qua sententia tres continentur propositiones seu assertiones: una de dimittente uxorem et alteram ducente; altera de dimissam ducente; tertia de uxore dimittente virum et alteri nubente. Hi tres adulterium committunt et moechantur; tamen per has tres non satisfit dubio proposito an liceat dimittere uxorem; nam superest unus casus, cuando dimittitur, tamen dimittens non iterum contrahit. Hanc assertionem Dominus Matth. 5 [32] tradidit per quam tali dubio satisfiebat, nempe: qui dimittit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari. Quae assertio est et de eo qui dimittit, sed non contrahit cum altera. Talis reus est moechiae, non quod moechetur ipse, sed quod causa sit quod altera, scil. uxor, moechetur, dum dimissa alteri nubit. Huic assertioni limitatio posita est, ut non censeatur causa moechiae qui dimittit ob ipsam moechiam, et iure quidem: nam uxor iam moechata est ante dimissionem; et per hoc Dominus docet quod vir dimittens ob moechiam uxorem non peccet, nec facit eam moechari, quod quidem faceret si ex alia [F. 128r] dimitteret causa. Exceptio igitur ista apud Matth. 5 ponitur ad dimissionem solam, non autem quando ultra dimissionem adhuc alteram ducit; tunc enim non dicitur quod moechari eam facit, sed quod moechatur. Dico in historia secunda hanc non esse positam

assertionem expresse, cum tamen videretur apponenda; nam alias non erat completa responsio ad dubium, nec integra doctrina. Dico igitur iam Dominum hanc tradidisse et protulisse assertionem una cum aliis, tamen Matthaeum retulisse non integram, sed diminutam; quia iam cap. 5 expresserat, et sic unico verbo insinuando quod antea dixerat, ac si dictum esset: *qui uxorem nisi ob fornicationem* intellige eam facere moechari, et prosequitur: *quod si aliam duxerit adhuc maechatur* et adulterat super eam.

Sensum hunc esse arbitror quia alias ad dubium non habetur integra responsio, nisi ista assertio legatur; et quia solus Matthaeus qui prius narraverat, eam tetigit; et quia alii Evangelistae qui egerunt de dimittente et contrahente, talem exceptionem non posuerunt, sed absolute pronuntiarunt: qui alteram ducit quacumque ex causa moechatur. Unde illa exceptio Matthaei ad propositionem solius dimissionis referenda est, quam tacite Matthaeus insinuat alias iam a se descriptam et dictam discipulis, quamvis Matthaeus nunc etiam cum aliis expresserit.

Et hunc puto esse legitimum sensum, in quo non habent occassionem errandi illi, qui excipientes hanc particulam a ducente aliam affirmarunt licere unam dimittere et alteram ducere, quando ob fornicationem dimissa est: quae doctrina est contra Evangelium et contra Paulum I Cor. 7 [10.11] et contra communem sensum Ecclesiae.

# UN TRATADO DESCONOCIDO DE TOLEDO SOBRE MELQUISEDEC

por

J. A. DE ALDAMA S. I.

Ofrecemos en las páginas siguientes un interesante tratadito de Toledo sobre Melquisedec. Obra más que exegética, teológico-patrística, ya que reune lo principal que han dicho los Santos Padres sobre el célebre Rey de Salém, figura del sacerdocio de Cristo. Claro es que el autor no puede desentenderse de los herejes de su tiempo, ni dejar de tener muy presente el sacrificio de la Misa, prefigurado por Melquisedec. Pero no es esto lo principal en el tratado, ni es su intención primordial. De todos modos, este inédito de Toledo aporta luz muy importante sobre sus conocimientos y sus gustos patrísticos.

El tratado se encuentra en el manuscrito granadino, que más arriba hemos descrito [1]. Es un primer borrador con numerosas correcciones, tachaduras y añadiduras. Así, por ejemplo, todo el folio 12r y la mitad deel 14r están tachados, al igual de cuanto se había escrito a lo largo del margen en el folio 12v. Dígase lo mismo de la segunda mitad del folio 17r y la primera del folio 17v. Las adiciones son también numerosísimas, como, por ejemplo, en la casi totalidad de los márgenes en los folios 13, 14, 15 y 17.

El tiempo de composición del tratado parece que hay que fijarlo entre 1589 y 1593. La fecha posterior nos la da el hecho de que parece ser obra anterior al Cardenalato; la fecha primera puede determinarse con dos citas que hay en el mismo tratado.

(1) Véase pág. 35-41.

En efecto, en el folio 14v se alude a la edición de los Setenta, hecha en Roma el año 1587 [2]; y en el folio 13r se remite expresamente al Comentario del Evangelio, que publicó Toledo en 1588 [3].

Sobre el contenido del tratado vamos a hacer unas indicaciones.

La materia se desenvuelve de una manera progresiva. Ante todo la persona de Melquisedec, en los seis primeros capítulos. La base de esta parte la forman las diversas herejías que han querido hacer del Rey de Salém un ángel mayor que Cristo (cap. 1), el Espíritu Santo (cap. 2 y 3), o el mismo Hijo de Dios (cap. 4); y en otro orden de ideas, un hombre engendrado milagrosamente (cap. 5), o identificado con Sem, el hijo de Noé (cap. 6). Estas teorías se exponen y se refutan brevemente.

A continuación trata Toledo del reino de Melquisedec y de la ciudad de Salém, de la que el Génesis le llama rey. Para él, no se trata de la ciudad llamada después Jerusalém, sino de otra ciudad situada junto a Sichem (cap. 7).

Sigue en tercer lugar lo que se refiere al sacerdocio de Melquisedec. Sacerdocio fuera del sacerdocio Aarónico y superior a él, consagrado desde luego al culto del verdadero Dios; sacerdocio que no se transmitía por sucesión de padres a hijos, ni necesitaba unción ninguna con óleo sensible; sacerdocio finalmente sumo, porque tenía bajo sí otros muchos sacerdotes (cap. 7).

No hay sacerdocio sin oblación, y por eso aborda Toledo en seguida la cuestión de la oblación de Melquisedec. Oblación de pan y vino (cap. 9), hecha sin duda a Dios, no a Abrahám (cap. 10); oblación cuyo principal mérito está en ser figura de la oblación hecha por Cristo en la última Cena (cap. 11).

Con esto se introduce en el tratado el punto principal que en él se trata, a saber cómo y por qué se llama Cristo sacerdote según el orden de Melquisedec. Los Santos Padres refieren las numerosas semejanzas que existen entre el sacerdocio de Cristo y el de Melquisedec (cap. 12); pero eso no basta para determinar en qué sentido habla la Escritura así del sacerdocio de Cristo. La interpretación de Toledo es la siguiente. Según el orden de Melquisedec significa: no según la institución de la Ley Antigua,

(2) Véase pág. 131.
(3) Véase pág. 126.

no por la sucesión sacerdotal de padres a hijos, tal y como se practicaba en el sacerdocio de Aarón, y por lo mismo sin unción sensible sino con una unción superior. Al mismo tiempo, pero en segundo lugar, el nuevo orden de Melquisedec contiene una alusión a la oblación de pan y vino en el sacrificio (cap. 13).

La solución de dos dificultades o cuestiones incidentales termina el tratado. Primera cuestión: El sacrificio de la Cruz, ¿es también según el orden de Melquisedec? Responde Toledo afirmativamente, porque Cristo no es sacerdote sino según ese sacerdocio, luego no ofreció sacrificio ninguno fuera de él (cap. 14). Segunda cuestión: La eternidad del sacerdocio de Cristo, ¿se entiende estrictamente, o solamente hasta la consumación de los siglos, como pretenden algunos autores? Toledo defiende vigorosamente y con múltiples argumentos la primera opinión, "contra algunos modernos" (cap. 15).

Tal es el tratado sobre Melquisedec, que, como puede apreciarse por el resumen hecho, contiene una corrección y una perfección de líneas completa.

Sobre Melquisedec había tratado ya antes Toledo detenidamente, en sus clases del Colegio Romano, editadas mucho después [4]. Por eso es de interés comparar el tratado con esas lecciones.

En ellas el orden es diferente, como puede apreciarse en las siguientes proposiciones que las resumen:

1.ª proposición: Melchisedech fuit sacerdos.

2.ª proposición: Melchisedech fuit summus sacerdos in lege naturae.

3.ª proposición: Melchisedech obtulit panem et vinum.

4.ª proposición: Christus non tantum est dictus secundum ordinem Melchisedech sacerdos, quia unctione spirituali unctus est.

5.ª proposición: Melchisedech fuit typus et figura Christi.

Dos cosas aparecen a primera vista en esta comparación: el orden es más perfecto en el tratado, y la materia también es en él más amplia. Así por ejemplo, las lecciones del Colegio Romano

(4) Fr. Toletus, *In Summam Theologiae S. Thomae Aq. enarratio* (ed. I. Paria, Roma, 1870). Las lecciones a que nos referimos están en el *Tractatus de Sacrificio tremendo Missae*, a continuación de la cuestión 83 de la III parte de la Suma. De Melquisedec trata Toledo en la Controversia 2.ª (en la edición citada, t. 328-332). Para la fecha de estas lecciones véase en este mismo número el artículo del P. Luis Gómez Hellín, *El profesorado romano del Card. Toledo*, pág. 18.

no dicen nada sobre la persona misma de Melquisedec. Las coincidencias entre ambos se ven principalmente en lo que se refiere a la oblación de Melquisedec (cap. 9 y 10 del tratado y conclusión 3.ª, pruebas 1.ª, 4.ª, 6.ª y 7.ª de las lecciones); y sobre todo en las semejanzas que hay entre el sacerdocio de Melquisedec y el de Cristo (cap. 13 del tratado y conclusión 5.ª de las lecciones). En este último caso, el tratado supone un orden más definido y perfecto en una materia exactamente igual.

Es en el tratado especialmente original la cuestión sobre el sacrificio de la Cruz y su clasificación dentro del sacerdocio "secundum ordinem Melchisedech". Tampoco explican las lecciones en qué consiste el orden de Melquisedec, aunque parecen suponer o iniciar al menos el problema, al decir: "Quarta conclusio: Christus non tantum est dictus secundum ordinem Melchisedech sacerdos, quia unctione spirituali unctus est. Ista est contra illos, qui ita putabant auferre robur argumenti catholici, quo probatur Christum in Coena obtulisse, ut statim dicemus". Esas palabras parecen suponer que el orden de Melquisedec consiste, al menos además de otras cosas, en la oblación de pan y vino, figura de la oblación de Cristo en la Cena. Pero el problema debió preocupar a Toledo más hondamente, y de ahí el estudio que le consagra en el tratado, donde la solución no se encuentra solamente ni principalmente en la oblación, sino en el modo del sacerdocio mismo, siguiendo las indicaciones de San Pablo en la epístola a los Hebreos.

La comparación es de interés también en lo referente a las fuentes patrísticas. Ya dijimos antes que éste es uno de los méritos principales del tratado. Véase en síntesis la comparación de estas fuentes:

| Tratado: | Lecciones: |
|---|---|
| S. Epifanio | ——— |
| Filastrio | ——— |
| S. Agustín | S. Agustín |
| S. Juan Damasceno | S. Juan Damasceno |
| Teodoreto | Teodoreto |
| Pseudo-Tertuliano | ——— |
| S. Jerónimo | S. Jerónimo |
| Procopio | ——— |
| Ambrosiastro | ——— |
| S. Juan Crisóstomo | S. Juan Crisóstomo |

| | |
|---|---|
| S. Ambrosio | S. Ambrosio |
| Eusebio | Eusebio |
| Pseudo-Ambrosio (Rabano Mauro) | ——— |
| Sedulio Escoto | ——— |
| Pseudo-Anselmo (Herveo Dolense) | ——— |
| Tertuliano | ——— |
| S. Justino | ——— |
| S. Cipriano | S. Cipriano |
| Pseudo-Euquerio | ——— |
| Cassiodoro | Cassiodoro |
| Eutimio | ——— |
| Isidoro Pelusiota | ——— |
| Clemente Alejandrino | ——— |
| S. Gregorio Nazianceno | ——— |
| Pseudo-Agustín | ——— |
| S. Cirilo de Alejandría | ——— |
| | Pseudo-Atanasio |
| | Arnobio |

Una cosa aparece clara en esta comparación de fuentes, y es la documentación mucho más abundante en el tratado que en las lecciones. Pero hay que añadir, que en aquel no hay solamente una mera cita, como en éstas, sino que los textos han sido estudiados, organizados y comparados entre sí, y aun muchas veces citados con bastante exactitud en la referencia. Hay por tanto un positivo progreso, de gran interés en la evolución científica del futuro Cardenal.

Con estas indicaciones creemos haber dicho lo más importante para introducción del tratado, que damos a continuación. Sobre su edición añadiremos todavía una palabra. Hemos querido dar el último pensamiento de Toledo, no las fases sucesivas por que pasó la redacción del tratado; de aquí que omitimos todo lo que está tachado de su propia mano, e incluimos en el texto cuanto él fué añadiendo entre las líneas o en los márgenes.

## [F. 9] Tractatus de Melchisedech.

### [F. 10] Caput 1. De prima haeresi quantum ad personam Melchisedech.

[1] Epiphanius haeresi 55 (1) refert tres haereses de persona Melchisedech exortas. Prima fuit quorumdam affirmantium illum fuisse virtutem quamdam magnam, et esse superne in locis innominatis, maiorem Christo. Hos appellatos dicit Melchisedecianos; quos hoc nomen sibi forsan usurpasse refert tamquam a Theodocianis haereticis avulsos et separatos. Huius haeresis meminit Philaster (2), non tamen meminit nominis huius, nec refert eos docuisse Melchisedech esse praestantiorem Christo, sed tantum dicit asseruisse quosdam, Melchisedech fuisse magnam quamdam virtutem Dei. Dicit tamen eos afferre quaedam nomina a fide catholica dissonantia [a]. Eiusdem meminit Augustinus libro De Haeresibus cap. 34 sub nomine Melchisedecianorum (3). Similiter Damascenus (4) et Theodoretus libro De Haeresibus (5) sub eodem nomine; nihil tamen aliud de eis narrant, nisi quod dixerint Melchisedech fuisse virtutem quamdam Dei.

[2] Tertullianus libro De Praescriptione Haereticorum, in fine (6), refert duos Theodotos extitisse: primum quidem docuisse, Christum hominem purum fuisse sicut ceteros homines; huius primi meminit Philaster. Secundum vero non sic, sed dixisse Christum esse quidem purum hominem, sed natum de virgine sine opera viri sed Spiritus Sancti virtute; hunc posteriorem dicit fuisse inventorem haeresis huius, nimirum Melchisedech fuisse virtutem quamdam caelestem, Christo maiorem. Unde mirum est quomodo Epiphanius dicat hos dictos Melchisedecianos quasi avulsos a Theodocianis, cum Tertullianus, tempore prior, affirmet Theodotum inventorem fuisse huius haeresis; nisi dicamus illos non ad-

a *Ms.* dissonantes

(1) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 1 (MG 41, 971).
(2) S. Philastrius, *Diversarum haereseon liber*, 52 (ML 12, 1168; CSEL 38, 27s).
(3) S. Augustinus, *De haeresibus*, 34 (ML 42, 31).
(4) S. Ioannes Damascenus, *De haeresibus*, 55 (MG 94, 711).
(5) Theodoretus, *Haereticarum Fabularum compendium*, 2, 6 (MG 83, 391ss).
(6) Ps. Tertullianus, *Adversus omnes haereses*, 8 (ML 2, 91s; ed. Oehler, 3, 764). En las ediciones antiguas estaba este tratado unido con el *De praescriptione haereticorum*, como puede verse en Migne, l. c.

mississe nomen a Theodoto, ne aliis eius erroribus consentire viderentur, quos quidam alii, qui Theodociani dicuntur, amplexi sunt, quamvis idem sentirent cum eo de Melchisedech.

[3] Huius Theodoti Tertullianus refert argumenta tria, quibus suam haeresim confirmabat. Primo quidem quia Christus est dictus secundum ordinem Melchisedech, quasi hic sit caput et princeps ordinis, Christus vero de secunda institutione post eum; cuius argumenti etiam meminit Epiphanius nomine Melchisedecianorum. Secundo quia Melchisedech agit et precatur pro caelestibus virtutibus, Christus vero pro hominibus; longe ergo praestantior est illius mediatio. Tertio quia Hebr. 7 [3] dicitur *sine patre et sine matre*, non autem Christus; huius etiam meminit Epiphanius. Haec induxerunt Theodotum ac eius sequaces, ut affirmarent Melchisedech virtutem esse magnam, Cristo superiorem. Appellabant autem virtutem quam nos angelum appellamus et media hierarchia, ut paulo post declarabimus. Unde idem videtur hic error cum eo, quem Hieronymus epistola ad Evagrium, quae est 126 [7], tribuit Origeni, dicenti Melchisedech angelum quemdam fuisse, visibili forma apparentem. De quo Augustinus Quaest. in Genesim q. 74 sic inquit: *Melchisedech tanta fuit excellentia, ut a nonnullis dubitetur utrum homo, an angelus fuerit* [8].

[4] Haec tamen haeresis facile convincitur. Primo quidem argumento, quo utitur Epiphanius haer. 55 et 67 [9] ex verbis Pauli ad Hebr. 7 [3], de Melchisedech loquens; dicit eum *assimilatum Filio Dei;* ergo inferior est Christo; non enim dicitur [F. 10v] similis aut aequalis, sed assimilatus, quasi ipso posterior et prius non similis, sed ad similitudinem postea perductus. Secundo ex verbis ipsius Pauli ibidem; de Melchisedech inquit: *cuius generatio non annumeratur in eis*, nempe in lumbis Abrahae, *decimas sumpsit ab Abraham;* si ergo generatio eius non annumeratur inter Iudaeos, ergo habuit generationem: homo ergo erat et non angelus. Quo argumento utitur Epiphanius haer. 55 [10] ad probandum non fuisse Spiritum Sanctum sed hominem, ut capite sequenti dicemus. Quo etiam probatur eum angelum non fuisse,

(7) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, (ML 22, 677; CSEL 55, 14).
(8) S. Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum*, l. 1, 72 (ML 34, 567; CSEL 28, 38).
(9) MG 41, 971; 42, 1175.
(10) MG 41, 971.

nam nec angelus generationem habet. Tertio quia sacerdos fuit; at ad Hebr. 5 [1]: *omnis pontifex ex hominibus assumitur.*

[5] Argumenta autem in contrarium non habent robur. Ad primum facile respondeo Christum dictum fuisse secundum ordinem Melchisedech non quod hic fuit caput et primus, sed quod fuerit typus et figura; quod potius arguit eum fuisse inferiorem, nam praestantior est veritas typo et figura. Ad secundum respondeo virtutes caelestes non indiguisse mediatione, quia non peccarunt; unde Melchisedech non fuit earum mediator, idque affirmare est errorem errori addere. Ad tertium dico dictum esse sine matre et patre non quidem re ipsa, sed ignoratione, quia Scriptura non meminit matris et patris eius, ut paulo inferius dicemus. Quodnam dicitur non habens initium dierum nec finem, quae angelo non conveniunt, qui initium habuit; quo argumento utitur Procopius [11] Genesis 14 contra hos haereticos. Haec de prima haeresi.

## Caput 2. De haeresi secunda.

[6] Altera haeresis relata ab Epiphanio haer. 55 [12] fuit quorumdam dicentium Melchisedech non hominem sed Spiritum Sanctum fuisse, qui forma visibili apparuit. Hunc non Patrem aut Filium, sed Spiritum Sanctum affirmabant, quia de Spiritu Sancto legebant illud Rom. 8 [26] dictum: *Spiritus pro nobis postulat gemitibus inenarrabilibus;* quod Melchisedech convenire putarunt, ut refert Epiphanius. Nec existimes hanc haeresim eamdem fuisse cum priori, ut quidam recentiores putarunt, inter quos fuit Castro libro 10 De Haeres., verbo Melchisedech [13]. Illorum enim haeresim referens, qui virtutem Dei affirmarunt esse Melchisedech, interpretatur virtutem hanc Spiritum Sanctum. Sed quantum a veritate aberret, facile demonstratur. Nam Epiphanius post enarratam illam priorem haeresim et refutatam, secundam hanc describit. Similiter Hieronymus epist. 126 et Procopius Genesis 15 distingunt has haereses. Per virtutem enim caelestem illi angelum magnum intelligebant, ut in capite praecedenti diximus.

[7] Huius secundae haeresis Epiphanius haer. 55 et 67 inventorem fuisse refert quemdam dictum Hieracem aegyptium.

(11) Procopius, *Commentarii in Genesim*, 14, 18 (MG 87, 3345).
(12) MG 41, 979ss.
(13) Alphonsus de Castro, *Adversus haereses*, 10 (Opera [Madrid, 1773], 1, 310).

Huius haeresis inven[F. 11]tore tacito meminit Hieronymus epist. 126, quae est ad Evagrium. Haec autem invenitur non solum asserta, sed etiam multis argumentis corroborata in lib. Questionum ex utroque Testamento q. 109 [14]; qui liber Augustino tribuitur. Eaque de causa Erasmus et Castro lib. 10 Haeres. [verbo] Melchisedech existimant eum librum non esse Augustini. Quod argumentum non videtur multum efficax. Nam potuit libro Augustini quispiam haereticus illam quaestionem interserere, ut magis persuaderet legentibus talem errorem. Immo potius id probat librum esse Augustini. Nam facilius erat libro Augustini partem falsam adnectere, quam totum librum falso imputare. Quidquid sit, certissimum est Augustinum non illud de Melchisedech sensisse.

[8] Utebantur autem ii haeretici argumentis quibusdam. Primo quidem, ut refert Epiphanius haer. 55 ex verbis ad Hebr. 7 [3], ubi Melchisedech dicitur *assimilatus Filio Dei;* ergo consubstantialis est Illi et eiusdem cum Ipso naturae; quod Spiritui Sancto convenit. Secundum argumentum referunt Philaster et Hieronymus epist. allegata; quia dicitur *sine patre et matre et sine genealogia*. Hebr. 7 [3], et *non habens principium nec finem*. Tertium argumentum est auctoris illius quaestionis tributae Augustino; quia Abraham fuit sanctissimus et in Scriptura commendatissimus, et tamen Melchisedech illo fuit praestantior; quod non esset nisi Melchisedech fuisset supra hominem et Spiritus ipse Sanctus. Quartum argumentum est eiusdem auctoris: quia Melchisedech dicitur *rex pacis* et *rex iustitiae;* hoc autem non creaturae, sed Creatori proprium est; ergo Melchisedech Deus fuit, non homo.

## Caput 3. De confutatione haeresis praecedentis et argumentorum solutione.

[9] Argumentis [b], quibus primam haeresim refellimus, hanc etiam secundam refutare possumus. Primo quidem ex Epiphanio haer. 55 et 67, ex illo Hebr. 7 [3], quod non similis aut aequalis, sed assimilatus dicitur; quasi posterius habens et sortitus simili-

b *Ms.* argumenta

(14) Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, q. 109 (ML 35, 2325ss).

tudinem; non ergo Spiritus Sanctus est. Secundo sacerdos est hominis, non Dei; minister enim est. At Melchisedech fuit sacerdos et Deo obtulit; non ergo fuit Spiritus Sanctus. Quo etiam utitur Epiphanius haer. 55. Tertio, ad Hebr. 7 [6]: *cuius generatio non est in eis;* ergo Melchisedech habuit generationem. Quo argumento ibidem utitur Epiphanius: *non enim Spiritus Sanctus carnem sumpsit, in qua sacerdos et generationem habens esset.* Quarto, quia Melchisedech rex fuit cuiusdam particularis regni et civitatis Salem; at Spiritus Sanctus dominus et rex est omnium.

[10] Argumenta autem facile solvuntur. Ad primum, dicimus potius contra eos facere; non enim dicitur similis, sed assimilatus; quod non est Creatoris, ser creaturae. Ad secundum, dicimus iam capite praecedenti dictum sine patre et matre, quia horum non fit mentio; dicitur etiam non habere initium nec finem dierum, quia Scriptura non refert quando natus aut quando mortuus fuerit, sed simpliciter introducitur sacerdos. Sic Epiphanius et Chrysostomus Hom. 35 in Genesim [15] et Hieronymus epist. 126 [16] respondent. De hoc tamen dicemus plura in sequentibus. Ad tertium, dicimus eum praeferri Abrahamo [F. 11v.] in sacerdotii dignitate, non in vitae sanctitate. Quamvis, licet etiam id dicamus, non videtur inconveniens; nam, licet Abraham sanctissimus fuerit, potuit homo esse illo sanctior. Nam et in Novo Testamento quidam illo maiores fuerunt. Ad quartum, facile dicitur argumentum ab etymologia non esse admodum efficax. Nam Absalom dicitur quasi patris pax, cum tamen bellum illi intulerit. Et 1 Paral. 8 [11] quidam homo dicitur Abitob, id est pater bonitatis; non tamen ob id dicimus eum fuisse Deum, cum meno sit pater bonitatis nisi Deus. Adde Melchisedech dictum sic, non propter se, sed quia typus erat illius qui vere erat rex pacis et rex iustitiae, Christus Deus et homo.

## Caput 4. De haeresi tertia et declaratione verborum Ambrosii.

[11] Tertiam haeresim refert ibidem Epiphanius [17], quorumdam asserentium Melchisedech fuisse Filium ipsum Dei, qui ante carnem assumptam apparuit Abrahae in humana specie. Quam haeresim Epiphanius unico refellit argumento, nimirum

(15) S. Ioannes Chrysostomus, *In Genesim*, hom. 35 (MG 53, 328).
(16) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 4 (ML 22, 678; CSEL 55, 16).
(17) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 7 (MG 41, 986).

ex verbis Pauli ad Hebr. 7 [3] citatis. Melchisedech enim dicitur assimilatus Filio Dei; ergo idem cum Eo esse non potest; nemo enim sibi assimilari valet. Procedunt etiam contra hanc haeresem quae dicta sunt superius contra haereticos primos.

[12] Hae sunt tres haereses, quarum Epiphanius meminit haer. 55. Nec est quod quispiam haesitet in verbis Ambrosii lib. 1 Exameron cop. 3 [18], ubi sic inquit: *Deus est Melchisedech, qui est rex iustitiae, nec initium dierum nec finem habens.* Quae verba hunc sensum habent; non quod ille Melchisedech, qui occurrit Abrahae, Deus sit; sed Deum esse verum Melchisedech, cui significatio nominum vere et perfecte competit, et cuius ille figura ac typus erat. Verba antecedentia Ambrosii hunc indicant sensum, et aperte ea quae ipse scribit in epistola 82 ad Ecclesiam Vercellensem [19], ubi sic inquit: *ad typum illius Melchisedech, quem in Veteri Testamento legimus, verus Melchisedech, verus rex pacis venit, verus rex iustitiae venit.* Haec ibi; ubi Christum ipsum appellat verum Melchisedech, cui nomen perfecte convenit, qui est rex verus pacis et iustitae.

## [F. 12v] [c] Caput 5. De haeresi quarta.

[13] Quidam alii in persona Melchisedech etiam errarunt, dicentes fuisse quidem hominem, non tamen secundum naturae leges genitum, sed sine patre ac matre. Cuius haeresis meminit Philaster [20], qui hos errasse dicit legentes illud, quod sine patre et matre ab Apostolo dictus est. His enim verbis omnes tres haereses nitebantur. Isti autem verbis illis ad Hebr. 7 [3] convincuntur, quae precedenti capite ex Epiphanio allegavimus, nempe: *cuius generatio non annumeratur in eis.* Igitur Melchisedech vere generationem habuit. Verba autem Pauli, quibus utuntur haeretici, multipliciter explicantur.

[14] Primo quidem refert Epiphanius haer. 55 [21], quosdam iudaeos existimasse, ob id dictum Melchisedech sine patre et matre, quia erat filius scorti; eaque de causa Scripturam non

c El F. 12r está todo tachado

(18) S. Ambrosius, *Exameron*, 1, 3, 9 (ML 14, 137; CSEL 32, 1, 8).
(19) S. Ambrosius, *Epist.* 63, 49 (ML 16, 1202).
(20) S. Philastrius, *Diversarum Haereseon liber*, 148 (ML 12, 1282; CSEL 38, 118).
(21) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 7 (MG 41, 986).

fecisse mentionem eorum. Vana tamen et impudens est horum responsio et quae facile refutatur. Nam, ut dicit Epiphanius, Raab meretrix fuit; eius tamen Scriptura meminit. Secundo Philaster censet dictum sine patre et matre non quidem absolute, sed sine patre et matre iustis et fidelibus; quia natus erat ex infidelibus gentibus, licet ipse iustus et fidelis esset. Tertio Eusebius lib. 1 Historiae cap. 3 [22], dictum censet sine patre et matre quia non secundum successionem carnis habuit sacerdotium, sicut mos et consuetudo fuit apud iudaeos. Quarto Chrysostomus, Epiphanius, Hieronymus, praecedenti capite citati, sine patre et matre censent dictum, quia Scriptura horum non meminit, ut sic assimilaretur et typus quidam esset Christi; sicut etiam dictus est non habuisse dierum initium nec finem, non quod re ipsa non habuerit. Conveniunt omnes hae quatuor responsiones, Melchisedech habuisse patrem et matrem, licet diversimode interpretantur cur sic dictus sit. Ultima vero responsio est communior et verior.

## Caput 6. De hebraeorum opinione.

[15] Hieronymus epistola ad Evagrium, quae est 126, et in Tradition. Hebraic. in Genesim ac Is. 41 [23] et Ambrosius ad Hebr. 7 [24] referunt hebraeos existimasse Melchisedech fuisse Sem, filium Noe, annosque vitae eius supputare usque ad Isaac. Nec praedicti doctores eam sententiam hebraeorum impugnant. Placet autem haec opinio nonnullis ex nostris. Epiphanius vero haer. 55 [25] eam opinionem censet ridiculam; eoque argumento refellit, quia supputatis annis Tharae et Abraham ceterorumque praecedentium, non potuit vita Sem pervenire ad Isaac. At vero Hieronymus sequitur aliam supputationem minorem, quam amplectuntur hebraei, quaeque est secundum vulgatum interpretem. Iuxta quam, vita Sem pervenit ad trigessimum quintum annum post obitum Abrahae. Iuxta hanc ergo supputationem hebraeorum, argumentum Epiphanii non est efficax. Eiusdem opinionis cum Epiphanio est Procopius Gazaeus Genes. 15 [26], ubi stultam

(22) Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 1, 3 (MG 20, 74).
(23) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 5 (ML 22, 679; CSEL 55, 18s); *Liber hebraicarum Quaestionum in Genesim*, 14, 18 (ML 23, 1010); *Commentaria in Isaiam Prophetam*, 12, cap. 41 (ML 24, 429).
(24) Cf. Rabanum Maurum, *Enarrationum in epistolas Pauli lib. 18, In epist. ad Hebr.*, 7 (ML 112, 755).
(25) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 6 (MG 41, 982s).
(26) Procopius, *Commentarii in Genesim*, 14, 18 (MG 87, 334).

illam hebraeorum opinionem existimat eodem argumento supputationis.

[16] Quis autem fuerit Melchisedech, ipse Epiphanius haer. 67 [27] tradit. Eum enim gentilem existimat, de gente chananaea, in qua regnum obtinebat; erat namque rex Salem, ut paulo inferius declarabitur. Consentit Theodoretus Quaest. in Genesim q. 63 [28] [F. 13], ubi asserit illum esse ex gentibus, quae Palaestinam incolebant. Et idem videtur sensisse Philaster [29], affirmans illum ex parentibus infidelibus traxisse originem. Hieronymus epist. 126 ad Evagrium [30] affirmat ex sententia antiquorum patrum Irenaei, Hippolyti, Eusebii Caesariensis et Emisseni, Appollinarii et Eustathii, Melchisedech fuisse chananaeum et non de gente iudaeorum. Sedulius Hebr. 7 [31], recitata opinione quod fuit Sem, dicit Apostolum sentire illum fuisse de semine Cham. Auctor etiam commentariorum antiquorum seu Catenae graecae Hebr. 7 tenet et probat fuisse chananaeum, ex parentibus infidelibus natum, non autem esse Sem, filium Noe.

[17] Horum sententia mihi placet. Non enim video qua ratione Sem sit Melchisedech. Primo quidem Sem genealogia, pater et mater in Scriptura referuntur; non autem Melchisedech. Nec satisfacit responsio quorumdam recentiorum, non narrari patrem et matrem Melchisedech sub hoc nomine Melchisedech. Si enim idem erat Melchisedech et Sem, parum refert quod sub nomine Melchisedech aut sub nomine Sem fiat eius mentio. Non enim absolute dici potuit, esse sine genealogia in Scriptura. Secundo, quia Melchisedech erat rex quidam particularis loci, civitatis Salem, sicut erant reges Sodomorum et Gomorrae, ceterique, [qui] ad bellum convenerunt; quod Sem non videtur convenire, maxime quia erat in partibus orientis. Tertio, quia Melchisedech erat gentium sacerdos, non iudaeorum seu circumcisorum; Sem autem potius ad Abraham pertinebat, cuius erat proavus decimus. Quarto, quia si Sem esset, visus esset Abraham decimas obtulisse tamquam proavo, non autem tamquam sacerdoti digniori et maiori; at constat dedisse decimas Melchisedech tamquam digniori sacerdoti. Non

(27) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 67, 7 (MG 42, 182).
(28) Theodoretus, *Quaestiones in Genesim*, q. 64 (MG 80, 171).
(29) S. Philastrius, *Diversarum Haereseon liber*, 148 (ML 12, 1284; CSEL 38, 119).
(30) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 2 (ML 22, 677; CSEL 55, 14s).
(31) Sedulius Scotus, *Collectanea in omnes B. Pauli epistolas, In epist. ad Hebr.*, 7 (ML 103, 260s).

ergo Sem, sed quidam alius de chananaeis fuisse videtur Melchisedech.

## Caput 7. De regno Melchisedech.

[18] Melchisedech regem extitisse, non est dubium catholicis, cum Scriptura Gen. 14 [d] [18] et Hebr. 7 [1] id manifeste tradat. Sed difficultas est, cum dictus sit rex Salem, quae fuerit ista civitas Salem. Epiphanius haer. 55 [32] duas recitat sententias. Una est Salem eamdem esse civitatem cum ea quae dicitur Hierusalem, cuius Melchisedech rex erat. Ista sententia fuit Iosephi lib. 1 Antiquitatum cap. 11 [33], ubi affirmat prius dictam Solimam, postea Hierosolimam et Melchisedech regem huius fuisse. Hanc sententiam etiam refert Procopius Genesis 15 [34], notatque Hierusalem prius dictam Iebus et Salem, et ex utroque confectum nomen Hierusalem, una littera "b" mutata in "r".

[19] Altera sententia relata ab Epiphanio et a Procopio [35] est, non Hierusalem, sed aliam urbem Sichimorum, dictam Salem, eam esse cuius Melchisedech rex erat. De qua urbe dictum est Gen. 33 [18]: *transibit per Salem, urbem regionis Sichimorum;* erat enim prope Sichem. Huius sententiae est Ambrosius ad Hebr. 7 [36], et ibidem Anselmus [37], [et] Hieronymus epist. ad Evagrium 126 [38]. Qui tres eisdem utuntur verbis. Et argumentum Hieronymi est multum efficax. Nam Melchisedech occurrit Abrahae, revertenti a bello regum Sodomorum, quos persecutus erat usque ad Dan; constat autem non esse reversum per viam Hierusalem, sed longe ab ea. Addunt Hieronymus et Ambrosius eisdem verbis, hanc dictam esse etiam Salim, de qua dicitur Io. 3 [23]: *erat Ioannes baptizans in Aenon prope Salim;* de qua re ibi diximus [39]; erat ergo Melchisedech rex Salem, urbis Sichimorum. Et haec opinio est probabilior et communior.

---

d *Ms.* 15

---

(32) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 2 (MG 41, 974).
(33) Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, 1, 10, 2.
(34) Procopius, *Commentarii in Genesim*, 14, 18 (MG 87, 334).
(35) S. Epiphanius et Procopius nuper citati.
(36) Cf. Rabanum Maurum, *Enarrationum in epistolas Pauli lib. 18, In epist. ad Hebr.*, 7 (ML 112, 755s).
(37) Hervaeus Dolensis, *Commentaria in epistolas Divi Pauli, In epist. ad Hebr.*, 7 (ML 181, 1579).
(38) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 7 (ML 22, 680; CSEL 55, 20s).
(39) Card. Toledo, *In Sacrosanctum Ioannis Evangelium commentarii*, cap. 3, adn. 33.

[20] Tertiam sententiam recitat Procopius ibidem, quorumdam dicentium esse aliam tertiam, quae sita erat in valle Saba, versus campum regis. Huic tamen praeponenda est sententia Hieronymi et Ambrosii, qui etiam affirmant usque ad eius tempora urbem illam ex metropoli Sichem appellatam esse Salem, et ostendi ibi palatium Melchisedech, quod ex [F. 13v] magnitudine ruinarum veteris operis ostendit magnificentiam. Refellit autem Hieronymus in eadem epistola [40] eos, qui veritatem historiae tollunt, dicentes non fuisse regem, sed angelum in imagine hominis demonstratum. Ex uno enim errore in alterum lapsi sunt.

## Caput 8. De sacerdotio Melchisedech.

[21] Sunt nonnulla notanda. Primum quidem sacerdotem fuisse Melchisedech non quidem idolorum, sed Dei summi et veri, qui fecit caelum et terram. Verba ipsa Scripturae Gen. 14 [18] declarant: *erat*, inquit, *sacerdos Dei altissimi*, non autem idolorum.

[22] Secundo fuisse sacerdotem gentium, ratio ipsa demonstrat. Tum quia ipse incircumcisus erat, tum quia nondum sacerdotium iudaicum institutum erat, quod incepit in Aaron. Id etiam Paulus Hebr. 7 [5s] docet, ostendens sacerdotium leviticum decimatum fuisse in lumbis Abrahae quando solvit decimas Melchisedech; nondum ergo erat actu. Id etiam sacri doctores docent. Iustinus in Dial. cum Tryphone [41]: *Melchisedech*, inquit, *eorum, qui in praeputio erant, sacerdos erat atque Abrahamo, qui in circumcisione ipsi decimas obtulit, bene precatus est et benedixit.* Tertullianus etiam libro contra Iudaeos cap. 1 [42]: *Melchisedech*, inquit, *incircumcisus obtulit panem et vinum ipsi Abrahae in circumcisione, revertenti de praelio.* Epiphanius haer. 55 [43], loquens de Abraham et Melchisedech, inquit: *oportebat sacerdotem altissimi a servo Dei honorari, et primum quidem Abraham offerre sacerdoti in praeputio, sacra celebranti, quandoquidem ab ipso futurum erat ex circumcisione sacerdotium.*

[23] Tertio, sacerdotium illius dignius et praestantius fuisse

(40) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 9 (ML 22, 681; CSEL 55, 22).
(41) S. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone*, 33 (MG 6, 546).
(42) Tertullianus, *Adversus Iudaeos*, 3 (ML 2, 640; ed. Oehler, 2, 705): "ut Melchisedech, qui ipsi Abrahae iam circumciso, revertenti de praelio, panem et vinum obtulit incircumcisus".
(43) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 2 (MG 41, 974).

Aaronico sacerdotio, docet Paulus Hebr. 7 [4ss], eo argumento comprobans quod Abraham decimas obtulit ipsi Melchisedech; fuit autem Abraham pater Moysis et Aaron, qui fuerunt capita levitici sacerdotii; unde sacerdotium Aaron in Abraham, tamquam praestantiori decimas dedit Melchisedech. Est autem advertendum ex Hieronymo in epist. 120 ad Evagrium [44], in hebraeo et apud Septuaginta illud Gen. 14 [20] "*decimas dedit ex omnibus*" ambiguum legi, posseque referri ad utumque, nimirum quod Abraham dederit Melchisedech ipsi decimas, aut quod Melchisedech dederit ipsi Abrahamo, tamquam pronepoti suo, substantiae suae decimam, avitamque largitatem ostendere in nepotem. Putant enim Melchisedech fuisse Sem. Id ipsum refert Ambrosius Hebr. 7 [45]. Tamen ab hac ambiguitate lectionisque sensu nos removet Paulus Hebr. 7 [4ss], docens Abraham dedisse spoliorum et praedae decimas ipsi Melchisedech, tamquam sacerdoti; idque sumit in argumentum praestantioris sacerdotii, cui ab inferiori decimae dantur. Quem sensum Patres secuti sunt: Iustinus in Dialogo cum Tryphone [46] et Epiphanius haer. 55 [47] et idem Hieronymus [48] et Ambrosius [49] cum reliquis.

[24] Quarto, sacerdotium Melchisedech fuit non ex successione, nimirum quia nec a parentibus in eum derivatum est, nec ab eo in filios pertransiit, sed ab eo incipiens in eo permansit. Hoc nos Paulus docet Hebr. 7 [3], ac in eo similitudinem quamdam cum Christi sacerdotio constituit, appellans eum *sine patre et matre, nec finem habens dierum nec initium;* ut in hoc sacerdotii illius unitatem indicaret, quod in eo sine successione ante aut post fuit. Id ipsum tradit Eusebius lib. 1 Historiae cap 3 [50]: *Melchisedech,* inquit, *non ex successione generis suscepit sacerdotium, sicut apud hebraeos fieri mos erat.* [F. 14] Ambrosius etiam epist. 82 ad populum Vercellensem [51] docet sacerdotium non ex successione fuisse; ac ob id dictum sine patre et matre

---

(44) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 6 (ML 22, 680; CSEL 55, 20).
(45) Cf. Rabanum Maurum, *Enarrationum in epistolas Pauli lib. 18, In epist. ad Hebr.* 7 (ML 112, 755).
(46) S. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone*, 33 (MG 6, 546).
(47) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 2 (MG 41, 974s).
(48) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 4 (ML 22, 679; CSEL 55, 17).
(49) Cf. Rabanum Maurum, *Enarrationum in epistolas Pauli lib. 18, In epist. ad Hebr.*, 7 (ML 112, 758).
(50) Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 1, 3 (MG 20, 74).
(51) S. Ambrosius, *Epist.* 63, 49 (ML 16, 1202).

asserit. Epiphanius haer. 55 [52] inquit: *Melchisedech sanctus non amplius post se successionem habuit, sed neque sacerdotii ablationem, mansit enim ipse sacerdos per omne tempus vitae suae et adhuc in Scriptura celebratur sacerdos, ita ut nemo ei successerit aut ministerium sacerdotii in tempore ipsius subverterit.* Haec ille.

[25] Quinto, Melchisedech non fuit unctus oleo sensibili, sicut Aaron, sed invisibili a Deo ipso, a quo accepit sacerdotium. Hoc tradit Eusebius loco paulo ante citato [53] et Hieronymus in epist. ad Evagrium 126 [54] ex sententia antiquissimorum patrum Irenaei, Hippolyti, Eusebii tum Caesariensis tum Emisseni, Appollinarii et Eustathii: Melchisedech non oleo sensibili, sed invisibili exultationis, et fidei puritate unctum fuisse; nondum enim sensibilis unctio instituta erat, quae initium habuit in Aaron.

[26] Sexto, Melchisedech fuit summus sacerdos. Ita Ecclesia in Canone Missae eum appellat; quod intellige, non quod fuerit summus pontifex in tota ecclesia, sicut nunc in Ecclesia habemus summum pontificem, sed quod erat summus in regno isto suo, cui multi subdebantur inferiores sacerdotes, ipse autem nemini subiectus erat [55].

## Caput 9. De oblatione Melchisedech.

[27] Melchisedech panem et vinum obtulisse Deo summo, hancque fuisse oblationem qua ex sacerdotio suo utebatur, certa fide tenendum est. Hoc Ecclesia catholica confitetur et in Canone Missae et in Officio Corporis Christi [56]. Id ipsum comprobat Concilium Tridentinum sessione 22 cap. 1 [57] eamque veritatem docuere Patres antiqui unanimi consensu: Cyprianus lib. 2 epist. 3 et in novo volumine 63 [58] expresse dicit Melchisedech panem et vinum obtulisse. Quod etiam docuit Augustinus lib. 16 Civita-

(52) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 4 (MG 41,979).
(53) Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 1, 3 (MG 20, 74).
(54) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 2 (ML 22, 677; CSEL 55, 14s).
(55) Cf. Fr. Toletus, *In Summam Theologiae S. Thomae Aq. enarratio*, De sacrificio Missae contr. 2, concl. 2 (4, 329).
(56) "Sacrificium..., quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam" (*Canon Missae*).
"Sacerdos in aeternum Christus Dominus, secundum ordinem Melchisedech, panem et vinum obtulit" (*Officium Sanctissimi Corporis Christi*, ant. 1.ª in I Vesp.)
(57) *Enchiridion Symbolorum*, 938.
(58) S. Cyprianus, *Epist.* 63, 4 (ML 4, 387; CSEL 3, 703).

tis cap. 22 [59] et Eusebius lib. 5 Demonstrationis Evangelicae cap. 3 [60], Hieronymus epist. ad Marcellam [61], Eucherius lib. 2 in Genesim cap. 8 [62], Cassiodorus [63] et Euthymius in illud Psalmi 109 [4] "tu es sacerdos in aeternum [64], et Isidorus Pelusiota epist. 431 [65]. Hieronymus epist. ad Evagrium saepe citata [66] refert ex sententia antiquorum Patrum Irenaei, Hippolyti, Eusebii Caesariensis et Emisseni, Appollinarii et Eustathii, Melchisedech panis et vini oblatione, non carnis et sanguinis victimis functus fuisse [67].

[28] Secundo, tunc Melchisedech panem et vinum obtulit, quando Abrahae, revertenti a victoria, occurrit. Expressa est sententia Augustini lib. 16 Civitatis cap. 22 [68]; loquens de Melchisedech, qui obviam venit Abrahae cum pane et vino, *ibi*, inquit, *primum apparuit sacrificium, quod nunc a christianis offertur Deo toto orbe terrarum, impleturque illud quod longe post hoc factum per prophetam dicitur ad Christum, qui fuerat venturus in carne*: "*tu es* [F. 14v] *sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*". Haec Augustinus. Notandum est illud "ibi", quasi diceret: tunc cum obviam venit, obtulit. Eusebius lib. 5 Demonstrationis Evangelicae cap 3 [69] *Melchisedech*, inquit, *numquam videtur sacrificiis corporalibus functus, sed vino solo et pane, dum ipsi Abrahae benedicit*. Hieronymus Math. 22 in fine [70] dicit Melchisedech pro Abraham obtulisse panem et vinum.

## Caput 10. De obiectione haereticorum adversus oblationem Melchisedech.

[29] Utuntur catholici ad hoc confirmandum verbis illis Gen. 14 [18]: *Melchisedech, rex Salem, proferens panem et vi-*

(59) S. Augustinus, *De Civitate Dei*, 16, 22 (ML 41, 500; CSEL 40, 164).
(60) Eusebius, *Demonstratio Evangelica*, 5, 3 (MG 22, 367).
(61) S. Hieronymus, *Epist. 46 ad Marcellam*, 2 (ML 22, 484; CSEL 54, 331). La carta no es de S. Jerónimo, sino de Paula y Eustoquio.
(62) Ps. Eucherius, *Commentarii in Genesim*, 2, ad cap. 14, 18 (ML 50, 951).
(63) Cassiodorus, *Expositio in Psalterium*, ps. 109 (ML 70, 707).
(64) Euthymius Zigabenus, *Commentarius in Psalterium*, Ps. 109, 4 (MG 128, 1087).
(65) Isidorus Pelusiota, *Epistolae* 1 epist. 431 (MG 78, 422).
(66) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 2 (ML 22, 677; CSSL 55, 148).
(67) Fr. Toletus, *In Summam Theologiae S. Thomae Aq. enarratio*. De sacrificio Missae contr. 2, concl. 2, prob. 6 et 7 (4, 331).
(68) S. Augustinus, *De Civitate Dei*, 16, 22 (ML 41, 500; CSEL 40, 164).
(69) Eusebius, *Demonstratio Evangelica*, 5, 3 (MG 22, 367).
(70) S. Hieronymus, *Commentarium in Matthaeum*, 22, 41ss (ML 26, 173).

*num, erat enim sacerdos Dei altissimi, benedixit ei*, nimirum Abrahae. Ponderantque causalem illam particulam "erat enim sacerdos"; quasi diceret, quia sacerdos erat, panem et vinum obtulit; igitur de oblatione sermo est; aliter non recte causa connectitur. Hunc locum haeretici Scripturis nostris infirmari contendunt, negantes Melchisedech panem hunc et vinum obtulisse Deo, sed protulisse in cibum et potum Abrahae et militum eius. Idque probant tum quia verbum illud "proferens" idem significat ac "eduxit", tum quia in hebraeo non habetur illa particula causalis "enim", sed copulativa "et". Contendunt ergo haeretici hi Melchisedech non obtulisse Deo panem et vinum. Existimant enim sic evadere posse quominus convincantur erroris sui quo negant Missae sacrificium.

[30] In primis, Melchisedech panem et vinum, quae protulit, dedisse in refectionem Abrahae et iis, qui cum ipso erant, nemo ex catholicis dubitat. Idque Patres tradiderunt, ex quibus aliquot producam. Tertullianus lib. contra Iudaeos cap. 1 [71] sic habet: *Melchisedech incircumcisus obtulit panem et vinum ipsi Abrahae circumciso, revertenti de praelio.* Epiphanius haer. 55 [72] *Melchisedech*, inquit, *obtulit panem et vinum ipsi Abrahae, et erat sacerdos Dei altissimi in illo tempore; qui benedixit Abrahae et deciman ab eo accepit.* Basilius in Ps. 109 [73] in illud "secundum ordinem Melchisedech", *panem*, inquit, *et vinum Abrahae attulit.* Et ibidem Theodoretus [74], Ambrosius Hebr. 7 [75] et Hieronymus epist. ad Evagrium, quae est 126 [76] ex hebraeorum sententia sic dicunt: non esse mirum, si Melchisedech victori Abrahae obviam venerit et in refectionem tam ipsius, quam pugnatorum eius panem vinumque protulerit. Adverte autem hos doctores secutos esse graeca exemplaria, in quibus legitur: *Melchisedech protulit panem et vinum ipsi.* Sic enim habent complutensia, referturque ad Abraham. At in hebraeo non habetur, nec apud Vulgatam, nec apud Septuaginta latine Romae impressa [77], nec apud Hieronymum; sed absolute dictum est panem et vinum protulisse, licet vere ipsi Abrahae dederit.

---

(71) Tertullianus, *Adversus Iudaeos*, 3 (ML 2, 640; ed. Oehler, 2, 705).
(72) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 2 (MG 41, 974).
(73) No hemos logrado identificar el pasaje.
(74) Theodoretus, *Interpretatio in Psalmos*, In Ps. 109, 4 (MG 80, 1771).
(75) Cf. Rabanum Maurum, *Enarrationum in epistolas Pauli lib. 18, In epist. ad Hebr.*, 7 (ML 112, 755).
(76) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 6 (ML 22, 680; CSEL 55, 19s).
(77) Edición de Sixto V (Roma 1587).

[31] Hoc tamen non obstat quominus panem illum et vinum prius obtulerit Deo, et sanctificatum ac oblatum postea dederit in refectionem. Hoc enim est quod catholici asserunt et praedicti Doctores docuerunt, affirmantes panem et vinum fuisse oblationem, qua usus est Melchisedech iuxta sacerdotium suum, dictinctum ab Aaron. Quorum Doctorum verba paulo ante citavimus. Quam doctrinam Clemens Alexandrinus lib. 4 Stromatum [78] dissertis verbis tradidit, dicens: *Melchisedech, rex Salem, sacerdos Dei altissimi, panem sanctificatum dedit nutrimentum, in typum Eucharistiae.* Chrysostomus etiam Hom. 36 in Genesim [79], *postquam,* inquit, *Melchisedech, rex Salem, panem et vinum attulit, erat enim sacerdos Dei altissimi, ab illo Abraham accepit oblata.* Haec ille. Prius ergo obtulit, et postea dedit. Et Cyprianus epist. 63, quae est in veteri volumine lib. 2 epist. 3 [80], unum notatu dignum docet, nimirum, ut Melchisedech benediceret Abrahae, prius obtulisse panem et vinum in typum sacrificii Christi, qui sub speciebus panis et vini erat corpus et sanguinem suum oblaturus. Ambrosius etiam lib. de iis qui mysteriis initiantur cap. 8 [81] sic habet: *Melchisedech protulit ea, quae Abraham veneratus accepit.* Haec ille. Quid est quod Abraham veneratus dicitur ea, quae protulit Melchisedech, nisi quia primum oblata erant Deo et postea in refectionem data? Quod etiam verba Ambrosii sequentia magis explicant. Anselmus etiam Hebr. 7 [82], *Melchisedech,* inquit, *panem sacratum dedit Abrahae* [e].

[32] Hanc autem veritatem verba ex Genesi allegata significant. Illa enim verba "erat sacerdos altissimi" idcirco conectuntur cum verbis illis "protulit panem et vinum", ut indicaretur illa protulisse tamquam sacerdotem, nimirum ad offerendum Deo et sanctificandum. Nec est alicuius momenti quod haeretici fingunt. Connectunt enim verbum hoc sequentibus, sic: "et erat sacerdos Dei altissimi ac benedixit ei"; nimirum, quia sacerdos erat. Haec tamen verborum divisio callenti sermonem hebraeum

e Las palabras "Melchisedech protulit quae Abraham... panem sacratum dedit Abrahae" están en el margen superior del F. 15r

(78) Clemens Alexandrinus, *Stromata,* 4, 25 (MG 8, 1371).
(79) S. Ioannes Chysostomus, *Hom. 36 in Genesim* (MG 53, 336).
(80) S. Cyprianus, *Epist.* 63, 4 (ML 4, 387; CSEL 3, 703).
(81) S. Ambrosius, *De Mysteriis,* 8, 45 (ML 16, 404).
(82) Hervaeus Dolensis, *Commentaria in epistolas Divi Pauli, In epist. ad Hebr., 7* (ML 181, 1580).

inepta et falsa constabit. Nam post verbum "erat sacerdos" est accentus, quem hebraei [F. 15] vocant soph pasuch; qui indicat ibi terminari periodum. Ex quo constat, deberi ad antecedentem referri: "protulit panem et vinum, erat enim sacerdos". Adde, si coniungantur sequentibus, non esse accommodata causa; nempe quia Melchisedech erat sacerdos, benedixit Abrahae. Nam et Abraham sacerdos erat, et saepe obtulerat Deo. Nec Paulus Hebr. 7 colligit sacerdotem fuisse quia benedixit Abrahae, sed maiorem sacerdotem fuisse. Necesse est ergo connecti antecedentibus.

[33] Nec obiectiones eorum robur habent. Illud enim verbum "protulit", quod in hebraeo est hôsi', quamvis secundum se significat absolute adducere sive proferre, tamen pro loci exigentia aliquando usurpatur pro adductione hostiae ad sacrificium, seu immolatione. Nam Iudic. 6 [18s] bis hoc verbum habetur; et sine ulla controversia accipitur pro adductione hostiae. Illud autem de particula "et", quae est in hebraeo littera *vau*, fateor habere etiam sensum copulantem; et Cyprianus epist. 63, seu lib. 2 epist 3 [83], legit "erat autem sacerdos"; et Septuaginta legunt particulam "*de*"; et versio latina romana habet "erat autem". Nec haec lectio obstat veritati nostrae. Ut enim diximus, conectitur antecedenti et vim habet causae; quamvis particula "et" apud hebraeos causalem sensum saepe facere, vel qui primordia linguae degustaverunt, non ignorant; frequensque est usus in Scriptura. Quod in Commentariis in Ioannem saepe notavimus. Unde vulgatus interpres recte et vere vertit per causalem particulam [84].

## Caput 11. Quod oblatio Melchisedech typus fuerit sacrificii et oblationis, quam obtulit Christus in Coena et quod hodie Ecclesia celebrat in Missa.

[34] Oblationem Melchisedech in pane et vino typum fuisse oblationis, qua Christus in Coena corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini obtulit et Ecclesiae suae offerenda praecepit, catholici omnes confitemur. Idque Concilium Tridentinum sess. 22 cap. 1 confirmat. Sacri Doctores tradiderunt: Epiphanius

(83) S. Cyprianus, *Epist.* 63, 4 (ML 4, 387; CSEL 3, 703).
(84) Cf. Fr. Toletus, *In Summam Theologiae S. Thomae Aq. enarratio*, De sacrificio Missae, contr. 2, concl. 3, prob. 1 et 4 (4, 330s).

haer. 55 [85]: *nunc*, inquit, *viget in Ecclesia sacerdotium a Christo secundum ordinem Melchisedech*. Eusebius lib. 5 Demonstrationis Evangelicae cap. 3 [86]: *quemadmodum*, inquit, *Melchisedech, qui gentium sacerdos erat, nusquam videtur sacrificiis corporalibus functus, sed vino solo et pane, cum ipsi Abraham benedicit, ita sane primus ipse Salvator ac Dominus noster, deinde qui ab eo profecti sunt sacerdotes in omnibus gentibus, spirituale secundum ecclesiasticas sanctiones sacerdotii munus obeuntes, vino ac pane corporis illius et salutaris sanguinis mysteria repraesentant; quae sane mysteria Melchisedech tantum in spiritu divino cognoverat et rerum futurarum imaginibus usus fuerat*. Haec ille. Theodoretus etiam Ps. 109 [87]: *Melchisedech*, inquit, *non iudaeorum, sed gentium est sacerdos; sic et Dominus Christus non pro iudaeis tantum, sed pro omnibus hominibus semetipsum obtulit Deo. Exorditur autem sacerdotium in nocte, qua crucem subivit, cum accepit panem et gratias egit ac fregit, et dixit: accipite et comedite ex ipso: hoc est corpus meum. Similiter et calicem cum temperasset, dedit discipulis suis, dicens: bibite ex eo omnes; hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Invenimus autem Melchisedech sacerdotem et regem esse (figura igitur erat et veri sacerdotis et regis) et afferentem non sacrificia ratione carentia, sed panem et vinum; haec enim Abrahae obtulit quando proprii sacerdotii exemplar in lumbis Abrahae secundum spiritum praevidisset*. Haec ille.

[35] Clemens Alexandrinus lib. 4 Stromatum [88]: *Melchisedech*, inquit, *sacerdos erat Dei altissimi, qui panem sanctificatum dedit nutrimentum, in typum Eucharistiae*. Isidorus [F. 15v] etiam Pelusiota epist. 431 [89]: *Melchisedech*, inquit, *panibus et vino sacerdotis munus obiit, per quae divinorum mysteriorum typum adumbravit*. Damascenus etiam lib. 4 De fide cap. 14 [90] sic habet: *Abrahamum ex alienigenarum strage redeuntem, ille summi Dei sacerdos Melchisedech panc et vino excepit. Mensa illa mysticam hanc adumbrabat, quemadmodum et sacerdos ille veri Pontificis Christi figuram et imaginem prae se ferebat; tu enim*, inquit, *es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.*

(85) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55, 2 (MG 41, 975).
(86) Eusebius, *Demonstratio Evangelica*, 5, 3 (MG 22, 367).
(87) Theodoretus, *Interpretatio in Psalmos*, In Ps. 109, 4 (MG 80, 1771).
(88) Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 4, 25 (MG 8, 1371).
(89) Isidorus Pelusiota, *Epistolae* 1, epist. 431 (MG 78, 422).
(90) S. Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, 4, 13 (MG 94, 1150).

*Panem hunc panes propositionis adumbrabant. Hoc videlicet est illud purum et incruentum sacrificium, quod Dominus a solis ortu ad occasum oblatum iri per prophetam praedixit. Corpus ac sanguis Christi est ad animae et corporis nostri incolumitatem tendens, quod nec consumitur, nec corrumpitur, nec in secessum abit; verum ad nostram substantiam et conservationem tendit atque omne incommodum propulsat eamque vim habet, ut spurcitiam omnem abstergat.* Haec ille.

[36] Inter latinos Cyprianus lib. 2 epist. 3 et in novo volumine epist. 63 [91] sic habet: *Ut ergo in Genesi per Melchisedech sacerdotem benedictio circa Abraham posset rite celebrari, praecedit antea imago sacrificii Christi, in pane et vino scilicet constituta, quam rem perficiens et adimplens Dominus, panem et calicem mixtum vino obtulit; et qui est plenitudo veritatem praefiguratae imaginis adimplevit.* Haec Cyprianus. Ambrosius lib. 5 De Sacramentis cap. 1 [92]: *Cognovimus*, inquit, *sacramentorum istorum figuram Abrahae temporibus praecessisse, quando obtulit sacrificium sanctus Melchisedech.* Et paulo infra: *diximus quod in altari constituatur calix et panis; in calice mittitur vinum, et quid aliud? Aqua. Sed tu mihi dices: quomodo ergo Melchisedech panem et vinum obtulit? Quid sibi vult admixtio aquae?* Haec Ambrosius. Eadem verba habet lib. 4 De Sacramentis cap. 3 et 6, et De initiandis mysteriis cap. 8.

[37] Hieronymus epist. ad Marcellam [93] ut migret Bethlehem, inquit: *Recurre ad Genesim, et Melchisedech, regem Salem, huius principem invenies civitatis, qui iam tunc in typo Christi panem ac vinum obtulit ac mysterium christianorum in Salvatoris sanguine et corpore dedicavit.* Et in Quaest. in Genesim: *Mysterium*, inquit, *nostrum in verbo ordinis significatur, nequaquam per Aaron irrationalibus victimis immolandis, sed oblato pane et vino, id est corpore et sanguine Domini Iesu.* Augustinus lib. 16 Civitatis cap. 22 [94], de oblatione Melchisedech loquens, inquit: *Ibi primum apparuit sacrificium, quod nunc a christianis offertur Deo toto orbe terrarum, impleturque illud quod longe post hoc factum per prophetam dicitur ad Christum, qui fuerat*

(91) S. Cyprianus, *Epist.* 63, 4 (ML 4, 388; CSEL 3, 704).
(92) S. Ambrosius, *De Sacramentis*, 5, 1, 18 (ML 16, 445s); 4, 3 (ML 16, 438); 4, 6 (ML 16, 446); *De Mysteriis*, 8 (ML 16, 404).
(93) S. Hieronymus, *Epist.* 46 *ad Marcellam*, 2 (ML 22, 484; CSEL 54, 331); cf. nt. 60. *Liber hebraicarum Quaestionum in Genesim*, 14, 18 (ML 23, 1011).
(94) S. Augustinus, *De Civitate Dei*, 16, 22 (ML 41, 500; CSEL 40, 164).

*venturus in carne: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Haec ille. Sunt huiusmodi multa alia Patrum testimonia.

## Caput 12. Quomodo Christus sit sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

[38] Christum sacerdotem esse secundum ordinem Melchisedech, non solum Scriptura, post eius adventum revelata, testatur, sed etiam multo ante epistola ad Hebraeos cap. 6 [1.10.20] et 7 [1.11.17] multoties id repetitum; et Ps. 109 [4] a David praenuntiatum. Nec christianis ulla de hoc dubitatio est. In quo vero is ordo consistat, a sacris Doctoribus non uno modo, sed multipliciter explicatur. Conveniunt quidem omnes, dictum esse Christum secundum ordinem Melchisedech, id est secundum similitudinem illius, quasi Melchisedech figura et typus, Christus vero veritas ipsa fuerit. In quo autem similitudo et ordo posita sint, varia est explicatio.

[39] Primo igitur Iustinus in Dialogo cum Tryphone [95], explicans illud "tu es sacerdos secundum ordinem Melchisedech", sic inquit: *quemadmodum Melchisedechus altissimi Dei sacerdos a Moyse fuisse com*[F. 16]*memoratus est, et hic eorum, qui in praeputio erant, sacerdos erat, atque Abrahamo, qui in circumcisione ei decimas obtulerat, bene precatus est et benedixit. Sic perpetuum sacerdotem suum et Domini a Sancto Spiritu vocatum Deus eorum, qui praeputium haberent, futurum declarabat, recepturumque et benedicturum eis, qui in circumcisione ad se accederent, id est qui sibi crederent benedictionesque a se peterent.* Haec ille. Ex quibus verbis facile intelliges in tribus positam esse similitudinem et ordinem. Primo quidem Melchisedech fuit sacerdos Dei summi; sic Christus fuit sacerdos ipsius Dei, et Deus ipse a Spiritu Sancto Dominus idcirco appellatus. Secundo, sicut Melchisedech fuit sacerdos gentium, sic et Christus sacerdos gentium fuit, quippe qui eas ad se vocavit et in viam salutis reduxit. Tertio, sicut Melchisedech Abrahamo circumciso, decimas sibi offerenti, benedixit, sic etiam Christus iudaeos ad se conversos eique credentes recepit, eisque benedictionem impartitus est. Haec sunt quae Iustinus docet.

(95) S. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone*, 33 (MG 6, 546).

[40] Secundo loco Eusebius lib. 1 Historiae cap. 3 (96) sic habet: *Melchisedech in divinis voluminibus sacerdos Dei summi fuisse refertur. Sed qui non oleo communi perunctus sit, neque qui successione generis suscepit sacerdotium, sicut apud hebraeos fieri mos erat. Et ideo secundum ordinem ipsius sacerdos futurus dicitur Christus, qui non olei liquore, sed virtute caelestis spiritus consecratur.* Haec ille. Ordinem igitur in duobus aliis constituit, nempe quod non ex successione generis acceperit sacerdotium, nec unctus fuerit oleo sensibili. Consentit Ambrosius priori rationi, epist. 82 ad Vercellensem ecclesiam (97), ubi sic inquit: *Cum ab Aaron per genus ducta successio generis magis teneret haeredes, quam iustitiae consortes, propterea ad typum illius Melchisedech, quem in Veteri Testamento leginus, verus Melchisedech, verus rex pacis venit, verus rex iustitiae venit.* Haec ille.

[41] Tertio loco Cyprianus lib. 2 epist. et in novo volumine 63 (98) sic inquit: *Quod Melchisedech typum Christi portaret, declarat Spiritus Sanctus in Psalmis, dicens: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Qui ordo utique hic est de sacrificio illo veniens, et inde descendens, quod Melchisedech sacerdos Dei summi fuit, quod panem et vinum obtulit, quod Abrahae benedixit. Nam quis magis sacerdos Dei summi, quam Dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium Deo obtulit? Et obtulit* [f] *hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, panem et vinum; suum scilicet corpus et sanguinem. Et circa Abraham benedictio illa praecedens, ad nostrum populum pertinebat. Nam si Abraham creditum et deputatum est illi ad iustitiam, utique quisquis Deo credit et fide vivit, iustus invenitur et iam pridem in Abraham fideli benedictus et iustificatus ostenditur.* Haec ille. Qui in tribus hunc ordinem explicat. Primo quidem in eo quod Melchisedech sacerdos Dei summi fuit, et in hoc convenit cum Iustino citato. Secundo, in sacrificio: sicut enim Melchisedech obtulit panem et vinum, sic Christus sub speciebus panis et vini suum corpus et sanguinem obtulit. Tertio, in benedictione Abrahae; in quo convenit etiam cum Iustino in verbis, non autem

f El manuscrito repite "et obtulit"

(96) Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, II, 3 (MG 20, 74).
(97) S. Ambrosius, *Epist.* 63, 49 (ML 16, 1202).
(98) S. Cyprianus, *Epist.* 63, 4 (ML 4, 387; CSEL 3, 703).

in sensu. Nam Iustinus hanc benedictionem interpretatur de iudaeis credentibus; at Ambrosius de omnibus fidelibus, tam ex gentibus, quam ex iudaeis, qui per Abraham fidelem significantur. Consentiunt multi Doctores in secundo, nimirum in sacrificio: Hiero[F. 16v]nymus enim, sive auctor illorum Commentariorum in Ps. 109 [99], sic habet: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Hoc solum dicamus, quare dixerit "secundum ordinem". Secundum ordinem, nequaquam sacerdos eris secundum victimas iudaicas; ser eris sacerdos secundum ordinem Melchisedech. Quomodo enim Melchisedech, rex Salem, obtulit panem et vinum, sic et tu offeres corpus tuum et sanguinem, verum panem et vinum verum. Iste Melchisedech ista mysteria, quae habemus, dedit nobis. Ipse est qui dixit: qui manducaverit meam carnem et biberit meum sanguinem. Secundum ordinem Melchisedech tradidit nobis sacramentum suum.* Haec ille. Augustinus lib. 16 Civitatis cap. 22 [100] eodem modo hunc ordinem interpretatur: *ibi*, inquit, *primum apparuit sacrificium, quod nunc a christianis offertur Deo toto orbe terrarum, impleturque illud, quod longe post factum hoc per prophetam dicitur ad Christum, qui erat venturus in carnem: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Haec ille. Idem Theodoretus in Ps. 109 [101] et Ambrosius, quorum verba capite praecedenti retulimus. Qui omnes hunc ordinem in sacrificio interpretantur.

[42] Quarto loco Basilius in Ps. 109 [102] sic inquit: *Quid est illud "secundum ordinem" Melchisedech? Nisi propter mysteria. Quia et ille panem et vinum Abrahae obtulit. Et quod sacerdotium illius fuerit a lege liberum. Et praeterea quod nec finem, ut Paulus dicit, nec principium habuit.* Haec Basilius. Qui in tribus hunc ordinem explicat: nimirum, in sacrificio, in quo convenit cum Cypriano et Doctoribus citatis paulo ante; secundo, in eo quod non erat secundum legem, in quo convenit etiam cum Eusebio, secundo loco citato; tertio, addit unam aliam rationem novam, nempe quod, sicut Melchisedech principium et finem non habuit, sic et Christus, ut habetur Hebr. 7 [3], cum discrimine tamen: Melchisedech enim vere habuit principium et finem, sed

(99) S. Hieronymus, *Breviarium in Psalmos*, In Ps. 109 (ML 26, 1235).
(100) S. Augustinus, *De Civitate Dei*, 16, 22 (ML 41, 500; CSEL 40, 164).
(101) Theodoretus, *Interpretatio in Psalmos*, In Ps. 109, 4 (MG 80, 1771).
(102) No nos ha sido posible encontrar este pasaje.

dicitur non habuisse ignoratione, quia nescimus quando incepit et quando mortuus est; at Christus vere nec initium habuit nec finem, utpote verus Deus.

[43] Quinto loco Hieronymus epist. 126, quae est ad Evagrium [103], ex sententia antiquissimorum Patrum Hippolyti, Iranaei, Eusebii Caesariensis et Emisseni, Appollinarii et Eustathii, hunc ordinem explicat, dicens: *ordinem autem multis modis interpretantur: quod solus rex fuerit et sacerdos et ante circumcisionem functus fuerit sacerdotio, ut non gentes ex iudaeis sed iudaei a gentibus sacerdotium acceperint, neque unctus oleo sacerdotali, ut Moysi praecepta constituunt, sed oleo exsultationis et fidei puritate, neque carnis et sanguinis victimas immolaverit et brutorum animalium sanguinem dextera susceperit, sed pane et vino simplici puroque sacrificio Christi dedicaverit sacramentum, et multa alia quae epistolae brevitas non recipit.* Haec ille. Ubi vides quatuor similitudines; quarum tres communes sunt cum aliis, una vero distincta est, nempe sicut Melchisedech sacerdotium habuit cum regno coniunctum, ita et Christus.

[44] Sexto loco Epiphanius haer. 55 [104] sic scribit: *Ordinem Melchisedech corroborans Scriptura, et Spiritus Sanctus expresse docent translationem sacerdotii, ostendit a veteri synagoga et consuetudine ad consuetudinem optimam et summam et carnalem successionem non habentem atque unitam. Melchisedech enim sanctus hic non amplius post se successionem habuit, sed neque sacerdotii ablationem; mansit enim* [F. 17] *ipse sacerdos per omne tempus vitae suae et adhuc in Scriptura celebratur sacerdos, ita ut nemo ipsi successerit aut ministerium sacerdotii in tempore ipsius subverterit; sic et Dominus noster non homo exsistens, sed ex Deo sanctus, Deus Verbum, Filius Dei, genitus sine principio et sine tempore, semper cum Patre exsistens, natus propter nos ex Maria homo et non ex semine viri; sacerdotium autem Patri offert ex humana nostra massa accepta, ut quod nobis sacerdos constitueretur secundum ordinem Melchisedech, qui non habet successionem, manet enim pro nobis in perpetuum dona offerens.* Haec ille. Ex quibus habes Epiphanium ordinem hunc interpretari in eo quod sacerdotium Christi non habet successionem, sicut habuit Aaronicum, sed in perpetuum permanere,

(103) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 2 (ML 22, 677; CSEL 55, 14s).
(104) S. Epiphanius, *Adversus haereses*, 55 (MG 41, 979).

sicut per typum Melchisedech significabat; de quo nec finis nec successio narratur. Hoc etiam dicit Hieronymus de mente propria epist. ad Evagrium 126 [105], adiungens etiam in eo quod fuerit rex et sacerdos.

[45] Septimo loco Gregorius Naziancenus Oratione quinta in nativitatem [g] [106] insinuat quamdam aliam rationem similitudinis. Verba ipsius sunt haec: *Melchisedech colligitur, qui sine matre erat, sine patre efficitur; prius quidem sine matre, post autem sine patre.* Haec ille. Ubi vides similitudinem in eo esse quod sicut Melchisedech dicitur sine matre et patre, quia non narrat Scriptura, ita vere Christus sine matre ut Deus, sine patre ut homo; et uti ille prius dicitur sine matre in Scriptura, ita Christus prius sine matre quia prius erat Deus sine matre, postea homo sine patre. Idem dicit Ambrosius epist. 82 [107], quamvis non adnotet hoc secundum, quod prius dictus sit sine matre. In oratione autem quarta theologica idem Gregorius Naziancenus [108] in pluribus ponit hanc similitudinem. Loquens enim de Filio Dei sic scribit in fine orationis: *Melchisedech, ut expers matris quod ad naturam illam nostra excelsiorem attinet, patre autem carens quantum ad nostram, tum etiam quia sublimatus absque genealogia est (generationem enim illius quis enarrabit?). Ac praeterea ut rex Salem, hoc est pacis, et rex iustitiae, ac denique ut a patriarchis adversus pestiferas potestates strenue rem gerentibus, decimas accipiens.* Haec ille. Haec sunt quae Patres tradiderunt de hoc ordine.

## Caput 13. De vera interpretatione ordinis Melchisedech.

[46] [F. 17v] Pro vera et legitima intelligentia huius difficultatis, advertendum est: primo, Melchisedech fuisse typum et figuram Christi in multis. Primo quidem in persona: dicitur enim sine matre et sine patre et sine genealogia esse, non quidem re ipsa, sed ignoratione; quia ignoratur et a Scriptura ista tacentur,

g *Ms.* in quintam nativitatem

(105) S. Hieronymus, *Epist. 73 ad Evangelum*, 2 (ML 22, 677; CSEL 55, 14s).
(106) S. Gregorius Nazianzenus, *Orat. 38 in Theophania sive Natalitia Salvatoris*, 2 (MG 36, 314).
(107) No hemos encontrado el pasaje aludido; el pensamiento es ciertamente de S. Ambrosio en *De Sacramentis*, 4, 3, 12 (ML 16, 438); *De Fide*, 3, 11, 88 (ML 16, 607).
(108) S. Gregorius Naziancenus, *Orat 30, 4.ª Theologica*, 21 (MG 36, 134).

ut figura esset illius, qui vere sine matre secundum divinam naturam, sine patre [h] secundum humanam est; ac sine genealogia, id est sine generatione filiorum, ut explicat Anselmus [109], quia carnalem successionem post se non habuit. Secundo fuit typus in nomine. Ille enim Melchisedech, id est rex iustitiae dictus est; Christus vero est qui iustitiam, per quam iusti sumus coram Deo et ex impiis pii et grati efficimur, operatus est: Rom. 10 [4] *finis legis Christus* [i], *ad iustitiam omni credenti.* Tertio, in regia dignitate. Ille enim rex erat; Christus autem vere rex regum et dominus dominantium; et quidem ille rex Salem, id est pacis, adumbrans pacem quam futurus erat Christus. Pacem enim inter Deum et homines effecit, et quae in caelis et quae in terris sunt pacificavit, dictus ab Isaia princeps pacis. Quarto, in sacerdotio. Melchisedech enim sacerdos altissimi Dei, Christus etiam sacerdos est sacerdotiumque cum regno coniunctum habet, sicut et ille. Quinto, in sacerdotii qualitate. Melchisedech enim non fuit unctus oleo sensibili, sed invisibili et spirituali; sic et Christus. Rursus Melchisedech non habuit sacerdotium secundum carnalem generationem, sed a Deo ipso; sic etiam Christus. Rursus Melchisedech non habuit sacerdotium temporale, nempe [F. 18] [quod] ab ipso transiret in filios, sed perpetuum; non quidem re ipsa, sed ex Scripturae narratione, quia finis illius non meminit; sic et Christi sacerdotium perpetuum et aeternum, vere tamen, non enim figura aequalis esse debet figuratae veritati. Rursus Melchisedech sacerdos gentium erat, qui etiam circumcisum Abraham recepit et pro ipso obtulit oblationem Deo; sic etiam Christus gentium et iudaeorum sacerdos est, et pro omnium salute se obtulit Patri. Sexto, in oblatione. Nam Melchisedech obtulit panem et vinum; sic et Christus sub speciebus panis et vini obtulit carnem suam et sanguinem. Propter haec rex Melchisedech typus fuit et figura Christi, et hoc est quod primo loco adnotandum est [110].

[47] Adnotandum secundo, non esse idem Melchisedech esse typum seu figuram Christi, et Christum esse sacerdotem secun-

h *Ms.* matre
i *Ms.* Christum

(109) Hervaeus Dolensis, *Commentaria in epistolas Divi Pauli, In epist. ad Hebr.*, 7 (ML 181, 1581).
(110) Cf. Fr. Toletus, *In Summam Theologiae S. Thomae Aq. enarratio*, De sacrificio Missae, contr. 2, concl. 5 (4, 331s).

dum ordinem Melchisedech. Hoc evidenti argumento demonstratur. Nam multi fuerunt typus Christi, non tamen Christus dictus est secundum ordinem eorum. Fuit figura Christi David, Salomon, Iosue et alii, qui nec sacerdotes fuerunt. Sed similitudo debet esse in sacerdotio. Non enim absolute Christus dicitur secundum ordinem Melchisedech, sed sacerdos secundum ordinem Melchisedech. Hinc intelliges sacros Doctores capite praecedenti allegatos, qui multas similitudines inter Christum et Melchisedech tradiderunt, non tamen sic eos intelligere debemus, quasi voluerint affirmare propter illas Christum dictum esse secundum ordinem Melchisedech.

[48] Adnotandum est tertio, adhuc Christum non dici sacerdotem secundum ordinem Melchisedech absolute propter similitudinem in sacerdotio. Quod eo argumento constat: nam Aaron, summus pontifex, figuram pontificis Christi gerebat, un afferunt Augustinus sermone 99 de Tempore [111] et Cyrillus lib. 13 De adoratione in spiritu [112]; et tamen non dicimus Christum sacerdotem secundum ordinem Aaron.

[49] Adnotandum est quarto, non esse idem sacerdotium Christi esse perpetuum et aeternum, et esse secundum ordinem Melchisedech; quamvis in sacerdotio Melchisedech figurata sit aeternitas sacerdotii Christi. Hoc nobis indicant verba Psalmi [109, 4]: *tu,* inquit, *es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Ubi duo vides: Christum nempe sacerdotem in aeternum, et secundum ordinem Melchisedech; aliud ergo indicat verbum hoc secundum ordinem Melchisedech; utrumque autem Christus habuit.

[50] Notandum est quinto, Christum dictum esse sacerdotem secundum ordinem Melchisedech, quia non fuit eius sacerdotium secundum legis veteris institutionem et mandatum, sed secundum Dei virtutem, seu [j] ex divinitate ipsa carni unita; per quam sacerdotium obtinuit aeternitatem et perpetuitatem. Qui enim erant ex Aaron sacerdotes summi, ex Levi tribu et secundum carnalem succesionem parentum in filios assumebantur, multisque ritibus et caeromoniis exterioribus inaugurabantur, et

j *Ms.* et seu

(111) Ps. Augustinus, *Serm.* 31 (ML 39, 1805).
(112) S. Cyrillus Alexandrinus, *De Adoratione in Spiritu et veritate,* 13 (MG 68, 846).

sic ad sacerdotalem illam dignitatem promo[F. 18v]vebantur; Christus autem non sic factus est sacerdos, sec ab ipsa virtute divinitatis, quae in eo erat; non carnali successione potestas eius sacerdotii procedebat, nec aliis ritibus, caeremoniis, unctionibus indiguit. Unde sacerdotium eius non fuit secundum legis veteris institutum et mandatum. In quo Melchisedech quamdam figuram et similitudinem eius habuit, qui sacerdos fuit ante legem, nec legis ritibus institutus, nec carnali successione, sed Dei institutione factus. Hanc doctrinam nos docuit Paulus Hebr. 7 [15], ubi sic inquit: *et amplius manifestum est, si secundum similitudinem Melchisedech exsurgat alius sacerdos, qui non secundum legem mandati carnalis factus est, sed secundum virtutem vitae insolubilis. Contestatur enim: quia tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Haec ille. Ponderanda verba "secundum similitudinem Melchisedech, inquit, exsurgat alius sacerdos". Explicans autem quae sit ista similitudo, addit: "qui non secundum legem mandati carnalis factus sit"; quasi diceret: si esset secundum legem mandati carnalis, quae carnalem successionem in pontificibus faciendis sequebatur, ac ritus illos et caeremonias et unctiones corporales praecipiebat, esset sacerdos Aaronicus; at cum non sit factus secundum legem illam mandatumque carnale, non Aaronicus, sed secundum Melchisedech similitudinem et ordinem est. Statim per antithesim explicat quomodo factus sit sacerdos Christus: secundum virtutem, inquit, qua potuit vitam insolubilem [k] et invisibilem habere, nempe per divinitatem, quae Christo vitam dedit interminabilem. Nam licet mortuus est, non ad modum ceterorum hominum; nam mansit divinitas et persona eadem unita animae et corpori. Unde morte illa non est solutum sacerdotium eius. Qui autem secundum mandati carnalis legem facti erant sacerdotes, non poterant vitam indissolubilem habere: ideo nec perpetuum sacerdotium. Post haec allegat Psalmum, quo probat utrumque: scilicet Christum non secundum legem mandati carnalis factum sacerdotem, sed secundum virtutem, qua eius sacerdotium aeternum est: *tu*, inquit, *es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Secundum ordinem quidem Melchisedech, quia non secundum mandatum legis, sed secundum virtutem. In aeternum autem, quia vitam

k *Ms.* indissolubilem

indissolubilem habuit; quod etiam repraesentatum est in Melchisedech.

[51] Adverte autem Paulum in eodem capite 7, praeter id, ratione cuius dicitur Christus secundum ordinem Melchisedech esse, multas alias similitudines enarrare. Inquit enim [Hebr. 7, 1ss]: *Hic Melchisedech, rex Salem, sacerdos Dei summi, qui obviavit Abrahae regresso a caede regum, et benedixit ei; cui et decimas omnium divisit Abraham: primum quidem qui interpretatur rex iustitiae: deinde autem et rex Salem, quod est rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitae habens, assimilatus autem Filio Dei manet sacerdos in perpetuum.* Haec ille. Illo autem verbo "sine patre, matre, genealogia" indicat ordinem sacerdotii, quod non fuit secundum legem mandati carnalis; non enim erat ex successio[ne] [F. 19] carnis parentum in filios, quae fuit sacerdotium Aaronicum. Cetera ad similitudinem et typum Melchisedech pertinent.

[52] Postremo adnotandum est, Christi sacerdotium fuisse etiam secundum ordinem Melchisedech quantum ad ipsam oblationem. Nimirum quia in panis et vini speciebus suam carnem et sanguinem obtulit, et nunc in Ecclesia offertur. Hoc enim nos Doctores sacri allegati docent; hoc confitetur Ecclesia; hoc decernit Concilium Tridentinum sess. 22 cap. 1. Tamem huius similitudinis non fecit mentionem Paulus in epistola ad Hebraeos, ob eam causam quae sequenti capite explicabitur.

## Caput 14. De solutione cuiusdam difficultatis.

[53] Ut ea, quae dicta sunt, dilucidiora fiant, illud est examinandum, an Christus sacrificium, quod in cruce peregit, fecerit secundum sacerdotium et ordinem Melchisedech; adeo ut, licet in Coena non obtulisset se sub speciebus panis et vini, dici posset sacerdos secundum ordinem Melchisedech in aeternum. Duo obstare videntur. Primo quidem, quia sacrificium crucis fuit cruentum, oblatio vero Melchisedech incruenta, panis scilicet et vini. Secundo, quia illud semel peractum est, at modo incruentum permanet in Ecclesia igitur non illius, sed huius ratione dici potest sacerdos in aeternum. Nam ipse nunc in Ecclesia per ministros suos sacerdotes se incruente offert usque ad saeculi consummationem.

[54] Respondendum est huic difficultati quibusdam dictis. Primo quidem, Christus eo sacerdotio, quod habuit secundum ordinem Melchisedech, se obtulit in cruce pro nostra salute et peccatorum omnium redemptione. Hoc est omnino certa fide tenendum. Christus enim non habuit aliud sacerdotium, quam quod fuit secundum ordinem Melchisedech. Si igitur se in cruce obtulit, procul dubio tamquam sacerdos, secundum ordinem Melchisedech id fecit. Confirmat hoc Paulus ad Hebr. 5 [6s], ubi sic inquit: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech; qui in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum, qui posset illum salvum facere a morte cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.* Haec Paulus. Ubi vides Christum, tamquam sacerdotem secundum ordinem Melchisedech, obtulisse preces et supplicationes cum lacrymis et clamore; igitur eodem sacerdotio se ipsum obtulit in mortem.

[55] Secundo, ipsa oblatio cruenta crucis in se ipsa quamdam habuit similitudinem cum oblatione Melchisedech, adeo ut non solum sacerdotium ipsum, sed et oblatio dici possit et debeat secundum ordinem et similitudinem illius. Ratio huius potissima est, quia Christi caro et sanguis non solum manducatur et bibitur realiter sub sacramento, speciebusque panis et vini, sed spiritualiter etiam per vivam fidem; ipse enim est panis et potus spiritualis. Duplicemque manducandi et bibendi carnem et sanguinem eius modum sacri Doctores tradunt: realem sacramentalem, et spiritualem; igitur sacrificium crucis, quo caro et sanguis Christi [F. 19v] offeruntur, similitudinem habuit cum oblatione panis et vini Melchisedech. Confirmatur eo quod Paulus ad Hebr. 7 et 8, cum Christum docuerit sacerdotem secundum [ordinem] Melchisedech et similiter tradiderit sacerdotem habere debere quod offerat, non meminit alterius oblationis quam cruentae in cruce per realem mortem exhibitae; ergo vere secundum ordinem Melchisedech fuit.

[56] Tertio, consequitur ex his, Christum, etiam si non se obtulisset in Coena, sacerdotem debere dici et esse secundum ordinem Melchisedech, cum eius sacerdotium non fuerit secundum legis mandatum, nec temporale, quale erat legis; ea enim de causa dictus est [a] Paulo secundum ordinem Melchisedech. Dicet quispiam: cur Paulus non meminit huius oblationis, quae facta est nocte Coenae? Quidam existimant meminisse in principio capitis octavi. Sed id dictum procedit quia legitimum Pauli sen-

sum non percipiunt. Nihil enim ibi de ea oblatione loquitur. Vera et legitima responsio est, Pauli intentum fuisse, ostendere contra iudaeos sacerdotium legis cessaturum adventu Christi, et consequenter legem ipsam; idque probat, quia Christus futurus erat sacerdos secundum ordinem Melchisedech in aeternum; igitur sacerdotium Aaron cessare debuit et transferri in sacerdotium secundum Melchisedech, quod diversum erat ab Aaronico, eo quod hoc illud non erat secundum legis mandatum, hoc vero sic. Hoc satis erat Paulo ad suum intentum, nec necesse illi erat differentiam oblationis proponere, cum sacerdotia ipsa docuerit et probaverit fuisse diversa [113]. Altera ratio huius fuit, quia sacrificium praecipuum Christi, ad quod sacerdos institutus fuerat, illud est, quod in cruce peregit. Hoc nos redemit, hoc Patri satisfecit, hoc ipse in sancta sanctorum, Dei nempe caeleste regnum, ingressus est, sicut sacerdos Aaronicus per sanguinem animalium intrabat in sancta tabernaculi terreni. Oblatio autem illa sub speciebus panis et vini in memoriam quamdam illius cruenti erat et ab eo accipiebat suam efficatiam. Idcirco nullam huius ibi fecit mentionem, quasi suo proposito non esset necessaria.

[57] Superest ergo ad duo obiecta respondere. Ad primum quidem fateor unam oblationem esse cruentam, alteram incruentam. Sed non in hoc est similitudo; sed in eo quod caro illa et sanguis, quae cruente offerebantur, panis et potus erant spirituales, vitam spiritualem conferentes [1], iuxta illud Io. 6 [54]: *nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis;* iuxta multorum interpretationem. Adde quod sacerdotium ipsum erat secundum ordinem Melchisedech, quia sine successione carnis, non secundum legis mandatum; licet hostia ipsa non esset similis. Nam tamquam sacerdos secundum ordinem Melchisedech obtulit preces et supplicationes; quas tamen non legimus Melchisedech obtulisse.

[58] Ad secundum respondeo Christi oblationem, etsi in se semel sit peracta quantum ad actum, tamen quantum ad virtutem et efficatiam perpetua est multisque aequivalet. Cum enim perfectissima et [F. 20] efficacissima fuerit, non est cur repetatur: semel enim oblata, salutem omnibus obtinuit redemptionemque

1 *Ms.* conferentem

(113) Cf. Fr. Toletus, *In Summam Theologiae S. Thomae Aq. enarratio*, De sacrificio Missae, contr. 2, obiect. (4, 332).

perfecte operata est. Quod Paulus docet Hebr. 7 [27]: *Qui non habet*, inquit, *necesse quotidie, quemadmodum sacerdotes, prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi.* Hoc fecit semel se offerendo. Et capite 9 [28]: *Christus semel oblatus est, ad multorum exhaurienda peccata.* De hoc tamen, capite sequenti exactius dicemus.

## Caput 15. De alterius difficultatis solutione.

[59] Difficultas occurrit, quomodo Christus dicatur sacerdos in aeternum. Quidam recentiores existimant sacerdotium Christi dici perpetuum seu aeternum, quia non succedet ei alterum (sicut sacerdotio Aaronico successit Christi sacerdotium), quod in finem saeculi permanebit; post consummationem autem saeculi non futurum amplius Christi sacerdotium, cum iam non sit oblatio, aut sacrificium. Haec doctrina adversaria est fidei catholicae, secundum quam tenendum est, Christum sacerdotem esse sempiternum, etiam post saeculi consummationem; idque multis et convincentibus rationibus demonstratur.

[60] Primo quidem, ex unctione ipsa. Unctio Christi manet in aeternum; igitur et sacerdotium. Non enim esse [11] potest unctio sacerdotalis sine ipso sacerdotio. Antecedens autem nemo catholicus negabit. Unctio enim ipsius est divinitas unita humanitati; Act. 10 [38] *Unctus est Spiritu Sancto.* Ex unione igitur habet sacerdotium, ut docte multis tradit Damascenus Orat. 1 de Nativitate B. Virginis (114). Cum ergo illa permaneat, permanebit etiam consummato saeculo sacerdotium.

[61] Praeterea secundo, tabernaculum, in quod Christus ingressus est ut sacerdos, est aeternum, ut docet Paulus ad Hebr. 8 [11ss]; ergo et sacerdotium est aeternum.

[62] Praeterea tertio, Melchisedech typus est Christi in eo quod sacerdos fuit, cuius utriusque finis in Scriptura non fit mentio; ergo et ipse Christus est sacerdos perpetuus. Si igitur sacerdos esset usque ad consummationem saeculi, iam finem haberet, nec esset similis Melchisedech.

[63] Praeterea quarto, Christus rex similiter est et sacer-

11 *Ms.* esset.

(114) No hemos logrado identificar este pasaje.

dos; et in hoc etiam similis est Melchisedech. At regnum Christi est aeternum et omnium saeculorum; ergo et sacerdotium. Sicut in Melchisedech tam antiquum fuit regnum, quam sacerdotium; neutriusque finis Scriptura meminit. Praeterea ex Paulo Hebr. 7 [16]: *Christus factus est sacerdos, non secundum legem mandati carnalis, sed secundum virtutem vitae insolubilis;* at vita haec aeterno insolubilis est; ergo et sacerdotium. Rursusque ibidem [Hebr. 7, 24]: *Christus,* inquit, *eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium;* igitur, sicut in aeternum manebit post mundi consummationem, ita etiam manebit sacerdotium.

[64] Praeterea quinto, ex Paulo Hebr. 9 [11s]: *Christus per propium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa.* Perpende sensum Pauli. Distinguit enim et similiter comparat sacerdotem summum Aaronicum Christo: ille semel in anno introibat in sancta per sanguinem hircorum; at Christus per proprium sanguinem semel introivit in sancta, non [F. 20v] manu hominum facta, sed caelum ipsum; rursus non singulis annis semel, ut illi sacerdotes intrabant in templum terrenum, sed semel, cum redemptionem aeternam unico sacrificio invenerit et consummaverit. Sicut igitur sacerdos Aaronicus in sancta ingressus per sacrificium hircorum non desinet [m] esse sacerdos, etiamsi numquam aliud sacrificium facturus esset, ita Christus ingressus per proprium sanguinem in caelum, non desinet [n] esse sacerdos in aeternum, cum aeterno ibi maneat. Ex quo solvitur argumentum illorum recentiorum. Non, inquit, sacrificabit in aeternum et post saeculi consummationem; non ergo erit sacerdos. Respondeo: satis est uno sacrificio omnia consummasse et per illud ingressum esse in sancta, ubi manet perpetuus sacerdos, manente redemptione eius, quam operatus est, et sacrificium virtute aeterna.

[65] Praeterea confirmatur sexto. Nam Paulus in illa epistola ad Hebraeos interpretatur illud David "tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech" impleri et verum esse, etiam non habita ratione ad oblationem in Coena sub speciebus panis et vini; ergo etiam si illa non esset, sacerdos esset Christus in aeternum per oblationem factam in cruce. Quod comprobatur ex verbis ipsius Hebr. 9 [o] in principio: cum enim dixisset Christum esse sacerdotem tabernaculi non manu facti, sed caeles-

m *Ms.* desinetur
n *Ms.* desinetur
o *Ms.* 8

tis [Hebr. 9, 11s], et adiunxisset omnem pontificem debere habere aliquid quod offerat [Hebr. 10, 11ss], non facit mentionem alterius oblationis quam cruentae; quasi per hanc sit pontifex tabernaculi caelestis. Quod si nunc per ministros se incruente offert, verum quidem est, et secundum ordinem Melchisedech facit; tamen haec incruenta memoria est cruentae et ab ea efficatiam habet, non tamen per eam ingressus est in sancta caelestia, sed per cruentam et per sanguinem in cruce effusum.

[66] Quod si obicias, catholicos nunc probare contra haereticos sacrificium Missae, quia Christus est sacerdos in aeternum, ergo habet nunc sacrificium, quod offerat, nempe incruentum, respondeo hoc argumentum non esse efficax. Uti enim diximus, sacerdos in aeternum est, etiam cessante Missae sacrificio et per cruentum ipsum, per quod ingressus est in sancta, aeterna redemptione inventa. Nec nos probamus sacrificium Missae eo argumento, sed aliis potentioribus et efficatioribus, de quibus agere non est instituti huius.

# FRAGMENTO DE UN TRATADO DEL CARDENAL TOLEDO SOBRE LA HUMILDAD

por

M. Nicolau S. I.

En este tratado del insigne teólogo cordobés, que publicamos a continuación, se podrá admirar la recia contextura escolástica de su pensamiento y la novedad original de algunas sentencias.

Y esto aun siendo tratado incompleto: Así lo indica el final inacabado del último capítulo, además del título *Opusculum imperfectum de humilitate*, escrito por mano extraña, que precede al manuscrito autógrafo del autor [1]. No tenemos en este documento sino una parte del libro primero, de los cuatro de que iba a constar el tratado.

La intención de Toledo en la redacción de esas nutridas líneas que poseemos era escribir sobre la naturaleza de la humildad. Este debía ser el libro primero de la obra. Debía seguirle otro sobre los actos y grados de esa virtud; otro sobre la utilidad de la misma; y por último un cuarto libro sobre los medios que conducen a la adquisición, conservación y aumento de ella. Este pensamiento integral y plan adecuado y completo nos lo descubre el mismo autor, que escribe de su propia mano en el folio posterior del pliego donde se incluyen las páginas de este tratado:

---

(1) En el fol. 202r del *ms.* B, 31 (Universidad de Granada). Para la descripción completa del manuscrito véase este mismo número p. 35-41.

"*Primus liber est de natura humilitatis.*
*Secundus de actibus et gradibus ipsius.*
*Tertius de utilitate humilitatis.*
*Quartus de his quae ad ipsius acquisitionem, conservationem et augmentum conf*[*erunt*]." [Fol. 205r quinquies]

También en el folio anterior [202v] del mismo pliego envolvente (todo él es una solicitud del Lic. Juan de León presbítero cordobés) aparecen notas manuscritas del ilustre teólogo, borrosas ciertamente y con un desorden que aprovecha los espacios todos de la página; pero suficientemente claras para advertir que se trata de un bosquejo previo con las principales ideas que pensaba exponer y desarrollar en torno a la naturaleza de la humildad. Es verdadero borrador en su forma externa y también en su contenido, tanto por la escritura como por la expresión más rudimentaria, imperfecta e incompleta de los pensamientos, si se compara con las páginas que siguen y constituyen el *opusculum*.

Toledo comienza en él como buen escolástico tratando de la definición nominal de la palabra *humilde;* y ante todo de la etimológica, que recoge la acepción repetida desde San Isidoro y admitida por Santo Tomás (*2.2, q. 161, a. 1, ad 1*) que deriva esta palabra de la latina *humus*. La etimología es la base para una serie escalonada de significaciones translaticias, que nuestro teólogo confima con expresiones de la Sagrada Escritura. Y así humide vale tanto como lo que está hundido y bajo, lo que se levanta poco sobre la tierra y es de poca magnitud y estatura—lo que es pequeño en las substancias y cualidades—y aplicado a las personas, los hombres viles, de baja condición y estimación. De ahí viene a designar a aquellos que en su opinión y afecto se reputan tales o desean serlo: son los humildes de espíritu o de corazón. Y lo que vale del término concreto *humilde*, puede decirse del abstracto *humildad*.

De los significados de esta palabra análoga se desprende para Toledo la existencia de dos clases de humildad. Una consiste en la actual bajeza o vileza, bien temporal o exterior, bien espiritual o interior: es la que llama *humilitas operis,* que puede ser exterior o interior, y por sí sola no es virtud; es más, esa vileza espiritual o es vicio o está cercana al vicio. La otra clase de humildad, la *humilitas cordis,* que consiste en la opinión y afecto de esa baje-

za externa, es la que es verdadera virtud en las debidas circunstancias.

La mentalidad escolástica del autor se descubre patentemente en el capítulo tercero, dedicado a investigar las causas de la inferioridad real (*humilitas operis*) externa e interna. Será la misma condición natural, serán los hombres, será Dios o será la propia voluntad del hombre los que le reduzcan a uno a este estado de bajeza externa; mas la causa de la bajeza espiritual, causada por el pecado o la imperfección de las virtudes, no es otra que la voluntad humana.

Estos preámbulos conducen al teólogo a exponer su definición de la humildad de corazón, la única que es virtud: *voluntas rerum infimarum studiosa et pia*. Se trata de un hábito de la voluntad—que facilita y regula la elección de lo bajo y despreciable, así como la magnanimidad se refiere a la elección de lo grande—todo por un fin honesto: de lo contrario sería vicio—. Lo más curioso de la definición está en la partícula *piadosa*. Y hay que notarla—dice él—. Con ella quiere significar la elección de lo bajo y despreciable verificada por un motivo de piedad, es decir, por Dios y por asemejarse de alguna manera a Jesucristo; no precisamente porque sea una elección requerida por un fin honesto, aunque tampoco le ha de ser contrara. Con esto el campo de la humildad se agranda en la mente de Toledo, y aun se diversifica en una humildad que es *moral*, ya que su motivo es la honestidad de su objeto; y en otra humildad que llama *humildad divina y sobrenatural*. Pronto tendremos ocasión de volver sobre este punto singular y llamativo en el tratado de Toledo. Sigamos ahora en la exposición sintética de su pensamiento.

Con el mismo enfoque de escuela continúa declarando la naturaleza de esa virtud, explicando la potencia o sujeto en que radica. No sorprenderá a los lectores de la Suma Teológica el que Toledo coloque la humildad no en el entendimiento, como lo están las virtudes de la fe y de la prudencia, sino en la voluntad. Tampoco el Angélico pone la humildad en el entendimiento: repite por el contrario (*2.2. q. 161. a. 2. in corp.*: *a. 6. in corp.*) que la humildad *essentialiter in appetitu consistit*, bien que reconociendo que tiene en el conocimiento la norma o regla directiva y moderativa de los movimientos del apetito [2]. La manera cómo entiende el santo es-

(2) "...*cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quaedam direc-*

te apetito lo explica expresamente en la cuestión siguiente declarando el sujeto en que radica el vicio de la soberbia, que está—dice—en la potencia irascible, no sólo entendida como parte del apetito sensitivo, sino de una manera más general en cuanto se encuentra en el apetito intelectivo [3], es decir, en la voluntad.

Pero Toledo no considera la humildad principalmente cual moderadora de las pasiones, como lo son la fortaleza y la templanza; sino refiere esta virtud inmediatamente a la *elección* de lo bajo con un fin honesto o pío; y por esto—dice—el sujeto de la humildad no es el apetito, sino la voluntad como lo es de la virtud de la justicia; y nuestra humildad es de la misma naturaleza que la del ángel, y supera a las virtudes de la fortaleza y de la templanza, por razón del sujeto en que residen. Para Santo Tomás la atención prevalente al tratar de la humildad está en considerarla, por razón de su forma y modo, como parte de la modestia (*2.2, q. 161, a. 4*), entendida ésta en un sentido más general como virtud moderativa de aquellas pasiones en las cuales la dificultad no es tanta como en los deleites del tacto y del gusto: es la modestia que a su vez es parte subjetiva de la virtud cardinal de la templanza [4]. Y es sabido que el Doctor Angélico coloca la humildad en el apetito irascible como en su sujeto (*2.2, q. 161, a. 4, ad 2*).

La atención sobre los extremos opuestos en cuyo medio se encuentra la humildad, sigue facilitando la consideración escolástica de esta virtud: son la soberbia en el polo del exceso, con el deseo desordenado de excelencia; y la abyección en el polo del defecto, sin atreverse a lo debido por cortedad o miseria.

El examen que sigue de las diferencias entre la humildad y la magnanimidad, dentro de su brevedad, bien puede llamarse exhaustivo: El objeto a que tienden es diverso, como lo son las cosas pequeñas y las grandes. La razón de su dificultad es también diversa: en la magnanimidad procede del objeto y de lo arduo que éste es, lo cual produce en el ánimo cierta desconfianza de alcanzarlo; en la humildad—dice—procede más bien del sujeto, que

---

*tiva appetitus. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter.*" (2.2, q. 161, a. 2, in corp.); lo mismo *ibid.* a. 6, in corp.

(3) "*Necesse est dicere quod subiectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo.*" (2.2, q. 162, a. 3, in corp.)

(4) "*Necessarium est quod sit quaedam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari; et haec virtus vocatur modestia, et adiungitur temperantiae tanquam principali.*" (2.2, q. 160, a. 1, in corp.)

rehuye las cosas pequeñas y viles, las cuales le producen no desconfianza, sino vergüenza. Los contrarios de esas virtudes son asimismo diversos; en un caso son la presunción y la pusilanimidad, en el otro caso la soberbia y la abyección. También el motivo las diversifica: la magnanimidad siempre tiene una razón de honestidad en su acto, y nunca tiende a lo grande en cuanto tal; la humildad escoge también lo bajo, aunque no haya razón de honestidad en esta elección (con tal que no sea contra ella) sólo por Dios y porque a Él le agrada. Por último la potencia-sujeto de ambas virtudes es distinta: el apetito irascible es el sujeto de la magnanimidad, la voluntad es el sujeto de la humildad.

Al considerar la diferencia entre la humildad y una virtud parecida, la modestia, no le placen a Toledo las expresiones recogidas en las homilías de Orígenes (In Lc. 8) [5], según las cuales la humildad sería *atyphia* y *metriotes*. El primer vocábulo es negativo. El otro, mediocridad o modestia, tampoco le agrada, ora se entienda restrictivamente como virtud moderadora de los gestos y ornatos corporales, ora de un modo más amplio como moderadora de los deleites del tacto y gusto, ora sea en un sentido generalísimo, equivalente a cualquier virtud por guardar el medio entre los extremos. En ningún caso designa a la humildad.

Mas ¿por qué distinguir la humildad de la magnanimidad—se objeta el teólogo—refiriendo una a los objetos bajos y la otra a los grandes, si no distinguimos dos clases de fortaleza, una para los peligros grandes y otra para los peligros pequeños, según la diversidad del objeto? El peligro menor—contesta—está sí incluído en el mayor, y quien supere el grande, superará el pequeño; pero la dificultad de abrazarse con lo grande y con lo pequeño no es la misma, y a veces cuesta más esto último, porque la repugnancia viene no tanto del objeto cuanto del sujeto. Como se ve, no es nueva esta razón, que no es sino repetición de una idea expresada anteriormente. Tampoco lo es otra razón que añade: lo grande y honroso no puede escogerse sino por razón de un fin honesto; lo pequeño y despreciable tienen además otro motivo para ser escogido, Dios, para profesar así nuestra dependencia respecto de Él.

Pensaba el autor declarar todavía más esta solución, y se disponía a tratar de la diferente razón de elegibilidad que para nosotros respecto de Dios tienen las cosas grandes y pequeñas. Sin

(5) MG 13, 1821.

duda que la novedad de la solución le inclinaba a extenderse más en aclararla. Pero ahí termina precisamente el incoado capítulo décimo, último de todo el manuscrito.

Con la lectura del tratado el lector podrá persuadirse por sí mismo de lo que hemos venido apuntando sobre la mentalidad escolástica del autor en este primer libro acerca de la naturaleza de la humildad: se ha reducido a una disertación de las aulas, erudita y precisa, más que a un tratado devoto sobre la virtud. Y en consonancia con ello las cualidades principales que sobresalen en el trabajo son la reciedumbre y vigor en el pensar, la novedad personal en la exposición de las ideas, la sistematización de escuela y la nitidez propia del talento; fuerza, claridad, originalidad y síntesis.

La misma forma con que Toledo escribe ajena de referencias a otros autores, fuera de las sentencias que menciona de la Escritura y dos citas de la Suma y otra de Orígenes; el bosquejo manuscrito preparatorio para su tratado que, fuera de los autores anteriores, carece de alusiones a otros escritores, exceptuadas algunas frases de la Escritura que luego en el texto no aprovecha y la citación lacónica de Orígenes, en *Homil. 20 Josue;* la expresión nueva con que desarrolla su plan... todo lleva al ánimo la persuasión de la fuerza original del autor en la redacción personal de este tratado.

Sorprenderá que en la definición de humildad ni considere la humildad del conocimiento que tantos otros autores incluyen en sus divisiones y definiciones [6]; sino únicamente la humildad de hecho, *operis*, y la de corazón. No dudamos que la lectura de Orígenes contribuyó a fijar su atención en esta humildad de hecho y no de afecto: humildad a veces *inanis* y no *laudabilis*, como habla el Doctor alejandrino [7] y escribe el P. Toledo en sus notas manuscritas previas mencionando al mismo Orígenes y el caso referido por éste al mismo propósito, Anmón que *humilló* a Thamar su hermana.

(6) V. gr. S. Bernardo: "*...est humilitas quam nobis veritas parit, et non habet calorem; et est humilitas quam charitas format et inflammat. Atque haec quidem in affectu, illa in cognitione consistit.*" (*Sermo 42 in Cant.*; ML 183, 990); S. Anselmo: *superbia in aestimatione, in voluntate, in opere* (*Epist.* 3, 75; ML 150, 112).

(7) *Homil. 20 in Josue; Griech. Christ. Schriftsteller, 30* (*Orígenes 7*) 423; MG 12, 926.

Mas si en algunos pormenores se puede advertir la influencia ajena, parecerán sin embargo personales la definición que ha dado de la humildad, las consideraciones sobre la potencia-sujeto en que radica y las diferencias que establece de una manera agotadora entre esta virtud y la de la magnanimidad...

Lo más original nos parece ser la consideración de la humildad divina y sobrenatural, en contraposición a la humildad que llama moral, cuyo motivo es la honestidad del objeto.

Ya lo había advertido el mismo Toledo en sus observaciones preparatorias manuscritas. Porque escribe: "[*Humilitas*] *est moralis quando ob honestum; est divina quando, non pugnante honesto aliquo, propter Deum plus eligitur infimum, ut contra appetitum. Ob id dicitur in definitione pia. Et hoc incognitum philosophis. Et nota hoc.*" [Fol. 202v]

Y en efecto, al declarar la definición de humildad en el capítulo 4, notaba con hincapié la partícula: "*Et est notanda particula. Infima enim aliquando ad finem honestum ordinantur ut quando opus est vilia officia exercere pro proximi salute... Tunc electio* [*rerum infimarum*] *talis dicitur studiosa. Aliquando non est necessaria ad finem aliquem honestum; tamen non est etiam contraria honesto fini; tunc talis electio facta propter Deum et ut homo Christo nostro assimiletur aliqua ex parte, dicitur humilitas et est virtus; et ob id dicitur pia. Quae transcendit morales virtutes et divina quadam fit virtus, qua homo eligit nihili fieri ab aliis, infima quaedam corporaliter exercet, quae honesto non pugnant, solum propter Deum ipsum et ut Christum imitetur. Ex qua particula liquet esse humilitatem quandam moralem, et esse quandam divinam et supernaturalem.*" [Fol. 204r]

Tan notada y tan fija tenía la partícula, y la idea por ella significada, que en ella encuentra una razón para diferenciar la humildad de la magnanimidad: "*quia humilitatis ratio latius patet; nam ima eligit etiam non ad honestum ordinata, dummodo honesto non sint contraria, propter Deum cui minimorum electio talis placet, qua homo se ipsi subdit; at magnanimitas numquam tendit in magna ut sic, nisi ad finem honestum ordinata.*" [Cap. 7, fol. 204v]

Y lo repetía más abajo: "*magna ex se ac grandia, quae sunt materia honoris, non habent rationem eligibilitatis studiosam nisi quando ad finem honestum ordinantur. At parva et ima habent, ultra honestum, etiam aliam rationem: nempe propter Deum, ut*

*in ipsorum parvorum electione homo se subditum Deo profiteatur. Quoties enim non sunt honesto contraria ima et minima, debet potius homo ea eligere et velle imus videri ob Deum, qui ima nos sic velle voluit; at non sic de magnis et excellentibus ac honorabilibus, quae non sunt eligenda nisi quando occurrit honestus finis, aliter non.*" [Cap. 9, fol. 205v].

De intento, para facilitar su estudio y comparación, hemos reunido aquí todos los textos que en el tratado se refieren a esta humildad que el autor llama divina en contraposición a la llamada moral.

Y en primer lugar, la razón del nombre es clara: es el motivo divino (*propter Deum et ut homo Christo nostro assimiletur*) lo que le da nombre; la humildad moral tiene por único motivo la honestidad que hay en la elección de lo bajo en determinadas circunstancias.

¿Por qué llama sobrenatural a la humildad divina? Sin duda por el motivo sobrenatural que la inspira: la imitación de Jesucristo paciente y la sumisión para con Dios, de quien sabemos por la revelación sobrenatural su complacencia en que escojamos lo bajo y humillante. En cambio, el motivo que inspira la humildad moral no es una razón de caridad sobrenatural, ni es necesariamente una razón de honestidad conocida sobrenaturalmente, ni es necesaria una actuación de la gracia sobrenatural elevante para llevarla a efecto.

Si se pregunta cuál es la procedencia de este pensamiento de la humildad divina, tan característico en el P. Toledo, diremos que este origen nos parece manifiesto. El lector familiarizado con los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola fácilmente habrá advertido el eco de estos Ejercicios en los conceptos antes citados.

Para Ignacio hay tres grados de humildad, que entiende como *sumisión a Dios* cohibiendo el apetito de excelencia, como lo nota rectamente Suárez [8], y está en conformidad con la doctrina del Angélico [9]; Toledo nos habla de esta humildad divina "*ut in ipsorum parvorum electione homo se subditum Deo profiteatur*" y "*propter Deum cui minimorum electio talis placet, qua homo se ipsi subdit*".

(8) *De Religione S. I.*, l. 9, c. 5, n. 24 (edic. Vives, 16, 1026).
(9) 2.2. q. 161, a. 1, ad 5.

Ignacio describe con esta palabras la tercera manera de humildad: "La 3.ª es humildad perfectísima, es a saber, cuando incluyendo la 1.ª y la 2.ª, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, *por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor,* quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo que primero fué tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo" [10]; de Toledo ya hemos visto cómo hablaba de la elección de lo humillante "*ut homo Christo nostro assimiletur aliqua ex parte*", "*virtus qua homo eligit nihili fieri ab aliis... solum propter Deum ipsum et ut Christum imitetur*", "*...debet potius homo ea eligere* [*ima et minima*] *et velle imus videri ob Deum...*"

Tanto Ignacio como Toledo hablan de una virtud de la humildad que se refiere inmeditamente a una voluntad y elección de lo bajo, para facilitarla. Ignacio: *quiero y elijo;* Toledo: "**electio** *facta propter Deum... virtus qua homo* **eligit**... *ima* **eligit** *etiam non ad honestum ordinata... debet potius homo* **ea eligere** *et* **velle** *imus videri...*"

Si, como consecuencia de todo lo dicho, admitimos los pasajes transcritos del opúsculo como expresivos de la mente de Toledo en su manera de entender la tercera manera ignaciana de humildad—aunque no diga expresamente que ése es su modo de entenderla—podremos todavía señalar una interpretación o formulación singular de la misma, que vendría a aumentar la literatura ya abundante sobre esta cuestión. La frase ignaciana "*siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad*" hallaría en Toledo su correspondiente o equivalente en aquella otra de la elección de lo bajo que "*non est necessaria ad finem aliquem honestum; tamen non est etiam contraria honesto fini*"; es decir, que la alabanza y gloria de la divina majestad que San Ignacio considera en este pasaje de la elección como motivo independiente del de la imitación de Jesucristo, se interpretaría en el pensamiento de Toledo como la alabanza y gloria divina que proviene de la honestidad de una acción, o sea de su conformidad mayor o menor con un fin racional, prescindiendo de la alabanza y gloria de Dios que se seguiría por la imitación de Jesucristo; y así, considerados los

(10) *Ejercicios espirituales. Tercera nota a las contemplaciones de la 2.ª semana;* MHSI, *Ignat.* ser. 2, 370. 372.

dos extremos de una elección, entre un objeto mortificante y humillante y otro placentero y honroso, podrá ocurrir que la elección del primero ni sea necesaria ni se oponga a la consecución de un fin racional y honesto; tanto su elección como su no-elección presenta igual razón de honestidad y bondad, y es igual alabanza y gloria de la divina majestad: entonces tendría su aplicación esa voluntad piadosa de abrazarse con lo bajo, no por la razón de honestidad y conveniencia racional que reluzca en esa acción, sino únicamente por Dios y por imitar a Jesucristo en sus pasiones.

Cierto que este motivo de la imitación de Jesucristo, o el agrado que Dios tiene en que elijamos lo bajo, representa ya para la acción que no es opuesta a un fin honesto una gloria de Dios mayor (no igual) que la que habría en la elección de lo contrario, y es en sí un fin honesto y razonable; pero ahora prescindimos de esta nueva honestidad y bondad, prescindimos de esta gloria de Dios mayor que hay en ello, según aquello del Filósofo y de Suárez sobre esta cuestión, "*Abstrahentium non est mendacium*" (11).

Se podrán señalar ligeras diferencias entre la tercera manera de humildad enseñada por S. Ignacio, y esta humildad divina de Toledo o voluntad pía de abrazarse con lo bajo. Pero la diversidad toca a los matices de la expresión, no al fondo de la doctrina: S. Ignacio particulariza más la descripción de lo bajo que se quiere elegir, pobreza... oprobios... desear ser estimado por vano y loco...; Toledo usa de expresiones más generales. En Ignacio el motivo que se señala explícita e inmediatamente para esa elección es la imitación de Jesucristo, aunque en ello mismo y en el marco general de las maneras de humildad entendida como sumisión a Dios no falta implícitamente el motivo divino; Toledo señala para esa humildad divina ambos motivos explícitos: *propter Deum et ut homo Christo nostro assimiletur.*

Este es en su contenido y origen de las ideas el opúsculo que publicamos. Si en cuanto a la forma es cierto que carece del fervor devoto que estamos acostumbrados a conocer en la lectura de otras obras ascéticas sobre la humildad, y no tiene la piedad sa-

(11) F. Suárez, *De Religione S. I.*, l. 9, c. 5, n. 26 (Vives, 16, 1027).

brosa de San Bernardo en su *Tratado sobre los grados de la humildad* [12]; ni posee el cariz inmediatamente práctico del popular Alonso Rodríguez; ni la devota preocupación ascética de Lancicio en su opúsculo *De natura et gradibus humilitatis;* ni manifiesta la jugosa exhuberancia enciclopédica de Alvarez de Paz: sin embargo no es menos cierto que sería injusto exigir de un tratado que desarrolla únicamente su primer libro, más abstracto y escolástico sobre la naturaleza de esta virtud, una posición inmediatamente apostólica y fervorosa que no ha pretendido su autor. Los libros que debían seguir a este primero, sobre todo el tercero y cuarto, sobre la utilidad de la virtud de la humildad y sobre los medios para adquirirla y aumentarla, sin duda nos hubieran permitido conocer más a fondo la mentalidad espiritual del insigne teólogo y cardenal de la Santa Iglesia. Creemos con todo que no carecerá de interés científico la lectura de las páginas que siguen.

## [F. 202r] **Opusculum imperfectum de humilitate** [a]

### [F. 203r. **Cap. 1. De significatione termini humilis.**]

Primo omnium loco a nominis ratione incipiendum est. Nomen autem *humilis* ab *humo* [1], id est terra, trahitur significatque rem depressàm et inferiorem; sic loca humilia vocamus, 1 Machab. 6 [40]: *Distincta est pars exercitus regis per montes excelsos, et alia per loca humilia.* Hinc res parvae magnitudinis dicuntur humiles, quia minus a terra elevantur; arbores, vites, homines parvae staturae vocamus humiles.

Ex hac significatione primaeva transfertur ad significandum quod parvum est in substantiis et qualitatibus; et sic res viles et parvae [b] ac minimi valoris dicuntur humiles, Psa. 112 [6]: *humilia respicit in coelo et in terra,* Rom. 12 [16]: *non alta sapientes sed humilibus consentientes.*

---

a Este título no es autógrafo de Toledo.
b *Ms.* parvas

---

(12) ML 182, 941 sq.
(1) "*Humilis quasi humo adclinis*", Isidorus Hispal., *Etymol. l. X, ad litt. H* (edic. Lindsay, Oxonii, l. X, n. 115).

Hinc transfertur haec vox ad homines, et vocamus humiles infimos ac depressos ac viles et parvae aestimationis, Psal. 81 [3]: *humilem et pauperem iustificate.* Hinc tandem transfertur ad eos qui, sive tales sint sive non exterius, in sua opinione et affectu tales se esse reputant aut esse desiderant, et dicuntur humiles corde seu spiritu, Psa. 33 [19]: *humiles* [c] *spiritu salvabit,* Daniel 3 [87]: *Benedicite sancti et humiles corde.*

Quod dicimus de concreto nominis humilis dicendum est de abstracto *humilitatis;* unde colligitur esse nomen analogum et multiplex, nec in praesenti de omni eius significato tractamus.

## Cap. 2. De duplici humilitate hominis.

Ex dictis in capite praecedenti constat duplicem esse humilitatem: unam quae est *operis,* alteram quae est *cordis* in hominibus seu rationali creatura, ut angelos etiam comprehendamus. Vocamus autem operis quae in effectu ipso consistit, quando de facto homo talis est, nempe depressus, vilis, infimus, sive quantum ad corpus ex defectu temporalium honorum, sive in anima ex defectu spiritualium; nam propter peccatum homo vilis conditionis efficitur, multo magis quam ratione corporis ob defectum temporalium. Haec humilitas vocatur operis; quae duplex est: interior et exterior. Haec consistit in defectu corporalium bonorum, illa in defectu spiritualium; peccatores enim et imperfecti [d] spiritu humiles sunt. Humilitas autem cordis est qua homo in sua opinione sentit de se depresse, aut optat in suo affectu exterius depressus esse, aut alios depresse de se sentire.

Humilitas operis sola, virtus non est; imo interior, aut vitium aut proxima vitio est. Illa autem quae cordis est, ad virtutem pertinet si debitis circumstantiis modificetur, ut statim dicetur.

## [F. 203v] Cap. 3. De causis humilitatis operis.

Humilitas operis multas habet causas, sed non easdem, nam *humilitas exterior* quatuor ex causis provenit quantum ex Scriptura licet deducere. *Prima causa* est natura ipsa, quia homo sic nascitur ex parentibus ignobilis, pauper, servus ac vilis conditio-

c *Ms.* humilis
d *Ms.* imperfectos

nis; de hac est illud Luc. 1 [52]: *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles. Altera* est homo; homo enim hominem solet deprimere et humiliare auferendo ea quae magnitudinem adferunt; Psal. 9 [14]: *Vide humilitatem meam de inimicis meis,* id est, ad quam me impulerunt inimici; 2 Reg. 13 [e]: *Ammon humiliavit Thamar sororem suam* [(2)]. De prima est illud Esther 15 [2]: *Memorare dierum humilitatis tuae,* et illud Luc. 1 [48]: *respexit humilitatem ancillae suae. Tertia* est Deus ipse; dum enim castigat et temporalibus flagellis afficit, dicitur humiliare et ad humilitatem homines deprimere; Psal. 17 [28]: *oculos superborum humiliabis;* Psal. 74 [8]: *hunc humiliat et hunc exaltat.* His tribus modis humilitas poena quaedam est ex peccato, aut actuali aut originali, proprio aut aliorum proveniens. Causa *quarta* est propria voluntas et electio hominis, qui se ad hanc redigit depressionem dum his bonis exterioribus se privat et ad humilem statum se reducit; et haec ultima nascitur ex humilitate cordis, quae si virtus fuerit, tunc haec exterior effectus virtutis erit; sin vitium, erit effectus vitii. Hae sunt causae humilitatis operis exterioris.

*Humilitas* autem operis *interior* cum sit posita in peccato aut in imperfectione virtutum, causa ipsius homo ipse est; nam causa peccati et imperfectionis humana voluntas et electio est.

## Cap. 4. De definitione virtutis humilitatis.

Ex praecedentibus manifestum est humilitatem quae est operis, sive interior sive exterior sit, per se non esse virtutem; quae autem est ipsius cordis proprie et per se ad virtutem pertinere. Virtus enim non est primo nisi in his quae electione voluntatis fiunt; at quia in his etiam vitium consistit, oportet virtutem hu-

e *Ms.* 2 Reg. 23

(2) La Vg. Clementina presenta otra lectura del texto en cuestión: "*...oderat enim Absalom Ammon eo quod violasset* [non: humiliavit] *Thamar sororem suam.*" 2 Reg. 13, 22. La lectura del texto citado por Toledo es la misma frase que aparece en Orígenes tratando de la humildad *inanis*: "*Est autem et alia humilitas culpabilis peccatorum, sicut illa quam de illicito coitu dicit Scriptura, quia—humiliavit—illam quod de Ammon scriptum est, quia—humiliavit—Thamar sororem suam. Est ergo humilitas ianis, quae descendit ex peccato*". *Homil. 20 in Josue*: *Grecch. Christ. Schrifsteller,* 30 (Orígenes 7) 423; MG 12, 926. Y precisamente en las notas manuscritas y autógrafas de Toledo que preceden (fol. 202v) a su tratado sobre la humildad puede leerse en la parte inferior derecha, la cita: "*Orig. ho. 20 Iosue. duplex humilitas, laudabilis et inanis, haec ex peccato; Reg. 23. Ammon humiliavit Thamar sororem suam.*"

militatis definire ut, dum quid ipsa sit constet ,quae ipsius sunt manifestentur, et a vitiis distincta esse noscatur. Potest autem humilitas sic describi: *voluntas rerum infimarum studiosa ac pia.* Sunt quatuor particulae quarum singulae sunt explicandae.

Prima est *voluntas.* Ponimus nomen potentiae pro actu seu habitu, ac si dicamus: habitus quidam est inducens ad volendum et eligendum; quo verbo distinguitur humilitas haec ab aliis humilitatibus dictis quae non sunt habitus ad electionem pertinentes.

Secunda particula est *rerum infimarum,* id est, qua eligimus infima et contemptibilia; ubi attende, cum homo sit factus capax Dei et ab ipso sit creatus ad magna et eminentia, utpote ad Deo fruendum, habet quandam aversionem a parvis rebus et infimis potiusque ad magna inclinatur; at quia aliquando infima ad honestum finem faciunt, sicut etiam magna ad vitium aliquando deflectunt, indiget regula et moderamine in utroque, et sicut magnanimitas ponitur ad electionem magnarum rerum quando ad honestum pertinent, ita humilitas ad electionem in[f.204r]fimarum et parvarum et quae contemptibilia videntur. Unde ponitur in definitione ipsius ut sit electio rerum infimarum.

Tertia particula est *studiosa.* Non semper virtus est minima et infima eligere, sed aliquando vitium est; quando enim honor nostri ad aliorum utilitatem spiritualem necessarius est, eligere ab aliis contemni vitium est. Virtus autem tunc est, quando ad finem honestum tendit talis minimorum et infimorum electio. Ob id in definitione posita est particula studiosa.

Quarta est *pia.* Et est notanda particula. Infima enim aliquando ad finem honestum ordinantur, ut quando opus est vilia officia exercere pro proximi salute, nempe inservire corporaliter necessaria corpori ministrando, honore non illi debito praeveniendo, et in aliis casibus multis. Tunc electio talis dicitur studiosa. Aliquando non est necessaria ad finem aliquem honestum; tamen non est etiam contraria honesto fini; tunc talia electio facta propter Deum et ut homo Christo nostro assimiletur aliqua ex parte, dicitur humilitas [3] et est virtus; et ob id dicitur pia.

---

(3) Véase lo que dice S. Ignacio en sus *Ejercicios espirituales, Tres maneras de humildad*: "La 3.ª es humildad perfectísima, es a saber, cuando incluyendo la 1.ª y la 2.ª, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo que primero fué tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo." MHSI, Ignat. ser. 2, 570. 572.

Quae transcendit morales virtutes et divina quaedam fit virtus, qua homo eligit nihili fieri ab aliis, infima quaedam corporaliter exercet, quae honesto non pugnant, solum propter Deum ipsum et ut Christum imitetur. Ex qua particula liquet esse humilitatem quandam moralem, et esse quandam divinam et supernaturalem. Ob id positae sunt particulae duae, *studiosa* et *pia*. Inde constat quid sit humilitas.

## Cap. 5. De subiecto humilitatis.

Cum humilitas non sit immediate ad cognoscendum seu intelligendum, sicuti est fides et prudentia, sed ad volendum et eligendum, in intellectu subiectari non potest sed in affectu. Est autem affectus duplex, nempe appetitus sensitivus et rationalis qui dicitur voluntas; cumque humilitas non sit praecipue ad moderandas passiones, sicut est fortitudo et temperantia, sed immediate ad electionem, fit ut non appetitus sed voluntas sit eius subiectum, sicut iustitiae. Patitur autem voluntas quandam difficultatem in electione infimorum propter naturae eminentiam, ut dictum est; ad quam superandam humilitatis habitus ponitur ut facilius eliciat eorum electionem in honestum finem aut pium ordinatam. Et ex hac parte humilitas, etiam moralis et honesta, ratione subiecti fortitudinem et temperantiam superat, quae in appetitu sensitivo irascibili et concupiscibili immediate collocantur, et non ad electionem sed ad moderandas passiones immediatius ordinantur. Ex quo etiam fit ut humilitas in angelo sit eiusdem rationis cum nostra, non autem fortitudo et temperantia quales sunt in nobis, cum in angelo simul sit voluntas, non autem passiones appetitus [f].

## [F. 204v] Cap. 6. De extremis contrariis humilitatis.

Duo extrema contraria habet humilitas; unum est ex excessu et hoc est superbia, alterum est ex defectu et hoc est abiectio; humilitas autem in mediocritate rationis consistit. *Superbia* est qua excedere appetimus inordinate et super id quod sumus videri. *Abiectio* autem est quando nimium deprimi eligimus, nempe contra rationem; sunt enim aliqui qui, quando opus est ad hones-

f Siguen en el *ms.* cinco líneas tachadas; en ellas comenzaba el capítulo 6 tratando de la distinción entre la humildad y las virtudes de la magnanimidad y de la modestia.

tum finem aliqua magnitudine uti, vilescunt et retrahuntur. Contra quos dicitur, Eccli. 13 [11]: *Noli esse humilis in sapientia tua;* qui enim sinit se aut alios decipi quia non vult [g] sapientia quam habet uti nec sapiens videri, contra humilitatem peccat ex defectu, et hoc vitium abiectio dicitur. Similiter qui nolens uti potestate quam habet quia vult parvus apparere, et inde alii licentiose vivunt ac sine fraeno, non humilis sed abiectus est; sicut in alio extremo magnum se facit quando et quomodo non oportet, superbus est.

Humilitas in medio est, ut eligat humilia et parva quando et quomodo oportet. De hac abiectione dicit Greg. lib. 13 Moral. c. 19 (4), daemonem aliquando inducere homines in nimium abiectam et vilem sui opinionem ut per hoc removeat ab his quae facere debent aut tenentur, ut dum se indignos cognoscunt iis in quibus alii prodesse possunt, vacant a bono opere excusantes [h] se et dicentes: non sum aptus ad hoc vel illud, non mihi fido, etc. Et ad hos pertinet ille qui in Evangelio abscondit talentum prae quadam animi abiectione (5). Humilis ergo quando opus est magna de se ostendit, ut exemplo Iob ostendit Greg. lib. 10 Moral. c. 14 (6).

## Cap. 7. Quod humilitas non sit magnanimitas.

Sunt qui humilitatem ad virtutem magnanimitatis pertinere arbitrantur. Est autem haec virtus quaedam qua magna et ardua in honestum finem aggredimur. Sed hoc [humilitatem pertinere ad magnanimitatem] esse non potest. *Primo* quidem ex natura utriusque virtutis distincta; magnanimitas enim ad magna et ardua inducit, at humilitas ad ima et infima; utrumque enim ad honestum saepe opus est. *Secundo* ex difficultate utriusque distincta; nam difficultas ex magnanimitate procedit ex obiecto potius, quia arduum quid est et magnum, unde inducit quandam desperationem quae per magnanimitatem tollitur. At in humilitate non sic, sed potius nascitur a subiecto, quod abhorret res minimas, quae non desperationem sed quandam vere-

g *Ms.* nult
h *Ms.* excussantes

(4) S. Gregorius, *Moral.* l. 32, c. 22; ML 76, 662.
(5) Mt. 25, 14-30.
(6) S. Gregorius, *Moral.* l. 14, c. 31 (ML 75, 1059); l. 19, c. 23 (ML 76, 120-123).

cundiam et dedignationem inducunt, quae tollitur per humilitatem. *Tertio* ex contrariis utriusque diversis; nam humilitati superbia et abiectio sunt extrema contraria, magnanimitati autem pusillanimitas et praesumptio; quorum autem extrema et contraria sunt diversa, et ipsa sunt diversa. *Quarto* quia humilitatis ratio latius patet; nam ima eligit etiam non ad honestum ordinata, dummodo honesto non sint contraria, propter Deum cui minimorum electio talis placet, qua homo se ipsi subdit; at magnanimitas numquam tendit in magna ut sic, nisi ad finem honestum ordinata. *Quinto* quia propter subiectum, quia magnanimitas est in irascibili appetitu nec eggreditur eius limites, quia in ardua semper tendit; at humilitas latior est, nam non semper in ardua obiecta tendit, propter quod superius non in appetitu irascibili cum S. Th. [F. 205r] 2.2, q. 161, ar. 1 et ar. 4 ad 2, sed in voluntate eam collocavimus. Propter has igitur rationes affirmamus non esse eandem virtutem humilitatem cum magnanimitate, quod etiam docuit S. Tho. 2.2, q. 161, ar. 1 et 2.

## Cap. 8. Quod humilitas non sit modestia.

Sunt qui humilitatem modestiam seu mediocritatem esse censeant. Quod sentire visus est Orige., hom. 8 in Lucam, ubi secundum philosophorum sententiam dicit humilitatem esse *atyphiam* et *metriotim* [7]. Sed primum vocabulum negativum est, quasi sine elatione et superbia; *typhos* enim superbiam et elationem significat, inde *atyphos*, id est non superbus et elatus, inde *atyphia* quasi non superbia, non elatio; cum autem sit negativum, nullam signat aliam virtutem.

At vocabulum alterum, id est quod modestia, mediocritas quaedam quae virtus est, talem esse humilitatem dicit Orige.; sed hoc non videtur posse omnino vere dici, nam si modestia particulariter sumitur, tunc est virtus quae in corporis gestibus et ornatibus mensuram servat; si adhuc generalius sumatur, tunc idem est quod temperantia, quae in voluptatibus gustus et tactus modum ponit; si autem generalissime, tunc idem cum unaquaque virtute morali, quae mediocritatem et medium tenet intra vitiosa extrema. Unde non videtur nec est ullo horum modo humilitas, quamvis in humilitate sit mediocritas quaedam, cum ipsa sit inter

(7) Orígenes, *Homil. in Lc.* 8; MG 13, 1821.

extrema; quamvis modo quodam ipsa dici sic possit quia erga parva et humilia versatur, tamen philosophi gentilem [sic] aliam a praedictis modestiam non posuerunt.

## Cap. 9. Explicatur adhuc quod humilitas non sit magnanimitas.

Posset alicui videri humilitas a magnanimitate non distinguenda, ex hac ratione: ut enim fortitudo est unica virtus ad superanda pericula magna et parva propter honestum, nec ponitur distincta virtus in parvis periculis; similiter una videtur sufficere magnanimitas ad magna et simul parva eligenda propter honestum, nec opus erit humilitatem distinctam facere.

*Ad hoc respondetur* esse multum discriminis, nam parva pericula includuntur sub magnis nec habent specialem rationem arduitatis et difficultatis a magnis, nisi quod sunt minora; unde qui maiora pericula vincere aptus est, consequenter vincet minora. At in parvis et magnis rebus non sic est; sunt enim distinctae rationes difficultatis, et aliquando est maior in parvis: magna enim aggredi habet difficultatem in obiecto ipso, quia res magna est; parva vero et minima habent difficultatem potius e subiecto, quia homo dedignatur et abhorret videri parvus et difficile eligit ea in quibus, ut in materia, non honor sed dedecus quoddam est; et, uti dixi, aliquando homo libentius ardua et magna propter honestum faceret, quam parva et ima. Ob id distincta virtus opus fuit ad ima haec eligenda quando ad honestum necessaria sunt; et haec est humilitas. Unde magnanimitas potius fraenat desperationes impellendo ad magna, quia magna aptiora sunt ad repellendum appetitum ob arduitatem [F. 205v] obiecti quam ad attrahendum; at humilitas potius reprimit nimios appetitus qui ad magna tendunt; parva enim non faciunt ex se desperationem, quia in eis non est arduitas. Cum igitur sit distincta ratio difficultatis et arduitatis in magnis ac parvis eligendis, nec una sub alia comprehendatur, oportet distinctas virtutum species constituere.

*Adde etiam secundo* quod magna ex se ac grandia, quae sunt materia honoris, non habent rationem eligibilitatis studiosam nisi quando ad finem honestum ordinantur. At parva et ima habent, ultra honestum, etiam aliam rationem: nempe propter Deum, ut in ipsorum parvorum electione homo se subditum Deo profiteatur. Quoties enim non sunt honesto contraria ima et minima,

debet potius homo ea eligere et velle imus videri ob Deum, qui ima nos sic velle voluit; at non sic de magnis et excellentibus ac honorabilibus [i], quae non sunt eligenda nisi quando occurrit honestus finis, aliter non.

Ob id distincta virtus est humilitas non solum illa moralis, sed haec divina et christiana, a magnanimitate.

## Cap. 10. Quod parva et magna in ordine ad Deum differant.

In fine praecedentis capitis diximus ima et parva habere aliam rationem eligibilitatis a magnis et excellentibus in ordine ad Deum. Nunc huius causa aperienda est [j].

---

i *Ms.* honorabilimus

j Así termina el tratado. En el manuscrito siguen tres folios en blanco.

# EL TRATADO DEL CARDENAL TOLEDO SOBRE LA CANONIZACIÓN DE LOS SANTOS

por

R. S. de Lamadrid S. I.

La literatura referente a la beatificación y canonización de los santos que culmina con la obra monumental de Próspero Lambertini [1], tiene en el siglo XVII su pleno desarrollo y esplendor.

A dos grandes grupos pueden reducirse los escritos sobre esta materia: los de carácter preferentemente teológico, y los canónicos. Entre los primeros deben colocarse los de Rocca [2], Sacchi [3], Castellini [4], Riccioli [5], Matta [6] y Memmi [7]. A los segundos pertenecen, sin olvidar los escritores decretalistas comentadores del cap. *audivimus*, de reliquiis et veneratione sanctorum, los de Malvezzi [8], Castellani di Fara [9], Cepari [10], Conte-

(1) P. Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bolonia 1734-1738.
(2) A. Rocca, *De sanctorum canonizatione commentarius*, Roma 1601.
(3) F. Sacchi, *De notis sanctitatis in canonizatione sanctorum*, Roma 1679.
(4) L. Castellini, *De certitudine gloriae sanctorum canonizatorum*, Roma 1628.
(5) J. B. Riccioli, *Immunitas ab errore tam speculativo quam practico definitionum Sanctae Sedis Apostolicae in canonizatione Sanctorum*, Bolonia 1668.
(6) C. F. de Matta, *De canonizatione Sanctorum*, Roma 1678.
(7) G. B. Memmi, *Il sacro rito di canonizzare i Santi*, Roma 1726.
(8) T. Malvezzi, *Tractatus de Sanctorum canonizatione*, Bolonia 1487.
(9) J. Castellani de Fara, *Tractatus de Sanctorum canonizatione*, Roma 1520.
(10) V. Cepari: "Scripsit etiam *directorium Canonizationum in decem libros* (quorum tres tantum extant) *distinctum*". Véase Sommervogel, 2, 965.

lori [11], Rosa [12], García de Caralps [13], Lappi [14] y Matteucci [15].

Por lo que a los tratados teológicos se refiere, juzgábase comúnmente que el primero propiamente tal se había escrito en 1592. Así lo afirma Benedicto XIV en el prefacio de su obra con estas palabras: "*Antiquior igitur inter Theologos, quos viderim, qui Tractatum de Canonizatione composuerit, est Author Anonymus, cuius apud me extant Mss. Hic enim Opus suum exaravit anno 1592, idque dicavit Vincentio Lauraco Cardinali Montis Regalis* [16]: *et plura quidem eo in Opere habentur Theologico more pertractata de Sanctitate, tum autem aliqua de Virtutibus, necnon multa de Miraculis, et eorum natura: quare in huius nostri Operis decursu, quotiescumque occasio se offeret, hunc Authorem laudabimus, eiusque sensum exponemus*" [17].

Otro tatado de carácter teológico, debido a la pluma del Cardenal Toledo y cuyo texto autógrafo ofrecemos hoy a nuestros lectores, puede quizás ser anterior al manuscrito de que nos habla Lambertini y de este modo debería encabezar la serie de las obras teológicas sobre la canonización de los santos.

Sin embargo, el testimonio de Benedicto XIV anteriormente transcrito, suscita una primera duda sobre la fecha de la composición del tratadito de Toledo. ¿No será el escrito del Cardenal cordobés ese mismo tratado anónimo escrito en 1592 que utilizó Lambertini en su obra "La beatificación de los siervos de Dios y la canonización de los santos"?

La respuesta la encontramos en la misma obra de Benedicto XIV. En primer lugar se dice en el prefacio que el Autor anónimo del manuscrito dedicado al Cardenal Laureo trata *ex professo* de la santidad, virtudes y milagros de los siervos de Dios, lo que está ya indicando un plan en absoluto diverso del

---

(11) F. Contelori, *Praxis de canonizatione Sanctorum*, Lión 1635.

(12) T. Rosa, *De executoribus litterarum apostolicarum*, Roma 1676; *De executoribus litterarum remissorialium*, Venecia 1697.

(13) J. García de Caralps, *De canonizatione Sanctorum*, Barcelona 1618.

(14) M. A. Lappi, *De heroicitate virtutum in beatificandis et canonizandis requisita*, Roma 1671.

(15) A. Matteucci, *Practica theologica-canonica ad causas beatificationum et canonizationum pertractandas*, Venecia 1722.

(16) Obispo de Mondoví y nombrado cardenal por Gregorio XIII en el consistorio de 1583. Véase Pastor, *Geschichte der Päpste*, 9, 167.

(17) o. c., Prefacio, p. 1-2.

que desarrolla Toledo en su tratado, como puede verse en el esquema del mismo que presentamos a continuación.

Por otra parte, los pasajes que Benedicto XIV transcribe tomados de dicha obra no se pueden identificar en manera alguna con los del tratado de Toledo. Una cita puede servir de ejemplo: "*Et, ni fallor, haec inquisitio generalis omitti potest, quando de Fama iam constat, ut ex Vita scripta, et Chronicis, si Canonizandus ante multos annos obierit, ut in Sancto Bonaventura fecit Sixtus IV, vel ex celebri omnium memoria, si recens decessit e vita. Quamobrem in Processu Canonizationis Beati Hyacinthi haec generalis Commissio praetermissa fuit; nam ex Polonorum commendatione, Chronicis et Vita eius iam diu scripta, et a Rege ad Pontificem transmissa de fama sanctitatis, et Miraculorum abunde constabat*" (18).

Es, pues, necesario concluir que el tratado anónimo dedicado al Cardenal Laureo y escrito en 1592 es diverso del de Toledo. Mas si son diversos ¿cuál de ellos es el primero en el orden cronológico?

Para responder a la anterior pregunta conviene delimitar en lo posible la época en que Toledo escribió su tratado. Hay una referencia en el mismo que nos permite situar la fecha extrema antes de la cual no pudo ser compuesto. En el capítulo 10, hablando de la canonización de los párvulos, escribe: "*nam non solum cum gratia, quam in circumcissione habuerunt, recesserunt, sed ultra eam, gratiam martyrii, quae est baptismus sanguinis, consecuti sunt, ut alias tractavimus, et sic Ecclesia tanquam martyres veneratur*" (19). Ahora bien; Toledo trató de esta materia en su Comentario a la Suma con estas palabras: "*Ecclesia laudat in pueris illum actum martyrii: ergo per ipsum gratiam consecuti sunt; alias nullius esset laudis. Antecedens patet ex oratione ipsorum: Deus cuius praeconium Innocentes martyres non loquendo, sed moriendo confessi sunt. Praeterea 3.° per illum actum sunt Sancti ab Ecclesia venerati: ergo per illum specialem consecuti sunt gratiam. Praeterea 4.° quia sunt veri martyres, et habent aureolam: ergo habent maiorem gratiam et gloriam, quam hi, qui tantum cum circumcissione obierunt. Tenendum igitur est, martyrium dare parvulis gratiam*" (20).

(18) lib. 2, cap. 39, n. 6.
(19) Véase la p. 203.
(20) *In Summam*, 3, q. 66, a. 11.

Como quiera que el comentario a la Suma es obra de su profesorado romano y así debió quedar terminado antes de 1568 [21], esta es la fecha más antigua en que puede colocarse el tratadito de Toledo. Por otra parte, como nota muy bien el P. Aldama [22], esos trataditos inéditos de Toledo que se encuentran en el manuscrito granadino, deben situarse con anterioridad al año 1593. Entre estas fechas extremas es necesario fijar el año en que Toledo escribió sobre la canonización, por lo que es muy verosímil pudiese ser el primer tratado teológico sobre la materia, ya que el del Autor anónimo está fechado en 1592.

La tercera duda que se ofrece es si Lambertini, que se aprovechó de la obra del Anónimo, conoció la del Cardenal Toledo. Creemos que no y confirmamos nuestra afirmación con las siguientes razones. En primer lugar Benedicto XIV en la razonada exposición que hace de las fuentes en el prefacio de su primer libro [23], no cita a Toledo como ni tampoco lo hace en el decurso de su obra. Como pudiera sin embargo haberse servido del tratado del Cardenal sin citarlo, se hace necesario excluir esta posibilidad analizando aquellos pasajes peculiares de Toledo que Lambertini hubiese utilizado.

Sirvan de ejemplo estas dos cuestiones, las más personales del tratadito en cuestión: la definición de canonización y la razón última de la infalibilidad pontificia en la canonización de los santos. Para el Cardenal Toledo la canonización es: "*sanctitatis alicuius hominis post obitum canonica declaratio, et eiusdem publicae celebritatis institutio*" [24]. Dos elementos esenciales distingue en la anterior definición: la declaración de la santidad y la institución de la festividad que se manifiesta en la invocación y veneración de los santos; ambas cosas decretadas y establecidas por preceptos canónicos emanados de la suprema autoridad eclesiástica.

Benedicto XIV, por su parte, define la canonización en contraposición a la beatificación, con estas palabras: "*Canonizationem esse Summi Pontificis sententiam definitivam, qua decernit aliquem antea inter Beatos recensitum in Sanctorum Catalo-*

(21) Véase el artículo del P. Gómez Hellín publicado en este mismo número, p. 13.
(22) Véase la p. 35.
(23) o. c., p. 1 ss.
(24) Véase la p. 181.

*gum esse referendum, et coli debere in toto Orbe Catholico, atque in universa Ecclesia Culto illo, qui caeteris Canonizatis praestatur*" [25]. Y más adelante añade: "*Idcirco ultima differentia inter Beatificationem et Canonizationem minime quidem constituenda erit in eius coarctatione in Personis, aut Locis particularibus, quae in Beatificatione habeatur, secus ac in Canonizatione; sed in extrema et definitiva de Sanctitate Sententia Cultum aliis Sanctis debitum in universa Ecclesia per Canonizationem, nequaquam vero per Beatificationem praecipiente*" [26].

Lambertini y Toledo han tenido en cuenta para su definición la doctrina del Hostiense y de Inocencio IV, con esta diferencia, que el primero sigue más de cerca a Enrique de Segusia, mientras que el segundo se inspira sobre todo en Sinibaldo Flisco enucleando y completando el concepto de éste. Por esto no es extraño que al tratar de la diversidad entre la beatificación y la canonización Benedicto XIV la encuentre en la sentencia definitiva del culto debido a los santos decretado por la canonización, mientras que Toledo la coloca en la declaración canónica de la santidad. He aquí las palabras del Cardenal: "*Vera autem solutio huius difficultatis est quia deest prima pars definitionis positae: non enim declaravit Ecclesia esse eos sanctos, sine qua declaratione canonica nemo dicitur canonizatus, quamvis officium sollemne ei concedatur*" [27].

Benedicto XIV no se aprovecha de la nueva luz que aporta el Cardenal Toledo para distinguir la canonización de la beatificación, lo que quiere decir que no conoció el escrito de éste, ya que no es verosímil que en una obra del carácter de la de Lambertini, que puede decirse exhaustiva de cuanto hasta entonces se había escrito sobre la materia, no tuviese en cuenta la definición y las razones de Toledo.

Por lo que se refiere a la infalibilidad del Romano Pontífice en la canonización de los santos es muy significativo lo escrito por Lambertini: "*Quoad rationes huius privativi Iuris, celebris est Doctrina Glossae in cap. Gloriosus in verbo Sedis Apostolicae de Reliq. et Venerat. Santor. in 6. in qua sic legitur: Solus Papa habet non solum certos de Sanctis prae aliis extollere, sed etiam eos canonizare multiplici ratione: Primo, quia, ista est una de*

(25) lib. I, cap. 39, n. 5.
(26) lib. I, cap. 39, n. 14.
(27) Véase la p. 183.

*maioribus Causis, quae inter Christianos proponi possit, et sic est ad Sedem Apostolicam referenda, Cap. Maiores de Baptismo: Secundo, quia Miracula attribuuntur Fidei; haec igitur quaestio, cum sit de Fide, praecipue est ad Sedem Apostolicam referenda, Can. Quoties 24. quaest. 1. Tertio, quia ad Papam spectat declarare dubia Scripturarum, Cap. Per venerabilem, qui filii sint legitimi; multo fortius dubia Sanctitatis, quia circa maiora maius periculum vertitur: Quarto, ne propter multorum Episcoporum simplicitatem, populum decipi contingat: Quinto, ne in infinitum contingat Sanctos multiplicari, et sic devotionem refrigescere, et Sanctitatem vilescere. Et hasce rationes*—es decir, las anteriores tomadas de la Glosa—*non solum communiter Iuris Canonici Professores, atque Theologi secuti sunt... verum etiam eruditiores, et in Ecclesiasticis Historiis peritiores adhaeserunt*" [28].

El Cardenal Toledo por su parte, transcribe las mismas cinco razones de la Glosa; mas concluye la enumeración con estas palabras, bien distintas de las con que Benedicto XIV pone fin a su transcripción: "*Hae omnes rationes non attingunt veram causam et radicem difficultatis, quam inquirimus, nec sufficientes sunt, quod patebit si singulas examinemus*". Instituye a continuación dicho examen, analizando sus deficiencias probativas, y concluye de esta manera: "*Denique istae rationes, quae ab inconvenienti sumuntur, non sunt propriae, nec quae attingunt propriam causam rei unde est causa huius sumenda*" [29]. La verdadera causa de la infalibilidad del Romano Pontífice en esta materia, para Toledo, no es otra sino la infalibilidad del juicio de la Sede Apostólica: "*Causa igitur cur solius est Papae, est certitudo et infallibilitas iudicii Sedis Apostolicae, quod in hoc non errat. Ut enim causa fidei Sedis huius est, non quia maior est, non ob rationes alias, nisi quia in discernendo et definiendo veritates fidei habet iudicium certum; ita etiam in canonizatione sanctorum habet iudicium certum. Episcopi falli et decipi in utroque possunt: unde regula harum quaestionum penes ipsos non est, sed penes Papam, iure divino concessa; ut enim postea dicemus, quaestio de canonizatione est quaestio de moribus, et in fide et moribus Ecclesia errare non potest*" [30].

(28) lib. 1, cap. 11, nn. 7-9.
(29) Véase la p. 188.
(30) Véase la p. 189.

La diferente manera de tratar la infalibilidad pontificia en la canonización de los santos manifiesta, pues, que Benedicto XIV no solamente no utilizó el escrito de Toledo pero ni aun siquiera debió conocerlo; de otra manera no se explica cómo pudo afirmar al aducir el texto de la Glosa que sus razones fueron aceptadas por todos los teólogos: esta afirmación es incomprensible en un autor que hubiese ojeado siquiera las páginas que sobre la infalibilidad pontificia escribió en su tratado el Cardenal Toledo.

Si examinamos las fuentes en que se inspiró Toledo, al escribir el opúsculo cuyo texto presentamos, hallaremos que fueron dos las principales: los comentarios de Enrique de Segusia (Hostiense) [31] y Sinibaldo Flisco (Eugenio IV) [32] al cap. *audivimus* [33]. Toledo estudia ambos comentarios, los examina, discute sus razones, unas veces para aceptarlas, otras para rechazarlas, en ocasiones para corroborarlas; pero siempre imprimiendo en todas su sello personal e indeleble. Así lo hace, como vimos, con el concepto de canonización y el derecho privativo del Romano Pontífice a pronunciar el fallo definitivo sobre la santidad de los santos. Lo mismo puede decirse de la invocación de los siervos de Dios durante su vida mortal [34], de los que aun expían sus faltas en el Purgatorio [35], de los párvulos que murieron después del Bautismo [36] y de la infalibilidad del juicio de la Iglesia sobre las reliquias de los santos [37]. En todo ello Toledo, siempre original y profundo, construye, aporta nueva luz, se muestra verdadero teólogo.

Pasando ya a analizar el texto de Toledo, en trece capítulos aparece dividido el tratado. Los siete primeros contienen la definición de canonización (cap. 1-2), el sujeto activo de la misma (cap. 3-5), lo que se ha de inquirir antes de ella (cap. 6) y los

(31) Enricus de Segusia, cardinalis Hostiensis, *Lectura sive Commentarii in V libros Decretalium, virorum doctorum annotationibus illustrati*, Venetiis 1581, in fol. 4 vol.

(32) *Innocentii Quarti Pontificis Maximi in Quinque Decretalium Libros... Commentaria doctissima... nuper a Petro Vendramaeno ad veterum et recentiorum exemplarium fidem collata...* Venetiis 1570.

(33) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum*, III, 45.

(34) Véase la p. 200.

(35) Véase la p. 205.

(36) Véase la p. 202.

(37) Véase la p. 208.

actos que comprende (cap. 7). La infalibilidad del Romano Pontífice en la canonización de los santos es la materia de los seis capítulos restantes, distribuídos en la forma que sigue: fundamento de la infalibilidad pontificia (cap. 8); dificultades provenientes de los justos que aun viven entre nosotros (cap. 9), de los párvulos que mueren después del Bautismo (cap. 10) y de los santos no canonizados a quienes no obstante se tributa culto público (cap. 11); extensión de la infalibilidad pontificia en lo tocante a la expiación de los santos canonizados (cap. 12) y a la autenticidad de sus reliquias (cap. 13).

Para Toledo la canonización es una declaración canónica y definitiva de la santidad de los bienaventurados y la institución del culto público que se les debe tributar. Este culto supone la invocación y la veneración no solamente privada y particular sino solemne y pública (cap. 1). Insistiendo en las dos partes de la definición propuesta, concluye, que si bien es verdad que en la Iglesia se veneran algunos santos que no han sido canonizados, la verdadera causa de este culto sin santidad no es la tolerancia de la Iglesia, como pretende el Hostiense, sino la ausencia de uno de los elementos esenciales de la definición de canonización, es decir, del juicio definitivo de la Iglesia (cap. 2).

Solamente el Papa, como enseñan comúnmente los doctores católicos, puede emitir ese juicio definitivo; mas la razón de esta exclusiva no es el hecho mismo del culto tributado a los siervos de Dios por la Iglesia universal, como enseña Inocencio IV en su comentario. Para Toledo la verdadera causa del derecho privativo del Romano Pontífice debe buscarse en la declaración auténtica de la santidad e imposición del culto debido a los santos canonizados (cap. 3). Del mismo modo considera insuficientes las razones aducidas por el Hostiense: ni el que la canonización sea causa mayor, ni el que a causa de los milagros esté relacionada con la fe, ni la mayor dificultad o peligro que en ella pueda existir, son motivos para la infalibilidad del juicio de la Santa Sede (cap. 4).

La verdadera razón y fundamento de la infalibilidad pontificia en la sentencia definitiva sobre la canonización de los santos es la certeza inconmovible del juicio de la Iglesia que no puede errar en la fe ni en las costumbres. La canonización tiene como efecto inseparable la invocación y veneración de los santos canonizados, hay en ella un problema moral que se refiere a la licitud

de esos actos de culto imperados por la Iglesia, y la determinación de la moralidad de las acciones pertenece por derecho divino única y exclusivamente a la suprema autoridad del Romano Pontífice (cap. 5).

A la canonización debe preceder el examen de la santidad y de los milagros. Inocencio y el Hostiense exageran la necesidad absoluta de estos últimos, por lo que Toledo hace notar que no sólo al tratarse de los mártires, pero aun de los mismos confesores la práctica de la Iglesia es muy diferente (cap. 6).

En la enumeración de los actos que constituyen la canonización el Cardenal Toledo se limita a transcribir las palabras del Hostiense, añadiendo por su cuenta que no todos los santos venerados en la Iglesia han sido canonizados expresamente por ella; en no pocas ocasiones precedió la práctica del pueblo cristiano que aceptó luego la Iglesia canonizando a los siervos de Dios unas veces tácitamente y otras de una manera expresa y solemne (cap. 7).

La infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los santos es el tema que ocupa preferentemente la atención de Toledo en su tratado. Los canonistas seducidos por la autoridad de la Glosa admitían la posibilidad del error por parte de la Iglesia: tal es la doctrina de Enrique de Segusia, Sinibaldo Flisco y Felino Sandeo. Los teólogos antiguos, con la sola excepción de Juan de Nápoles, permanecieron indecisos. Toledo, en cambio, con Melchor Cano, a quien sigue en esta materia considera temeraria semejante doctrina.

La razón de la discrepancia de los doctores antiguos la descubre el Cardenal Toledo en no haber convenientemente distinguido dos cuestiones enteramente diversas: la primera es, si el siervo de Dios es verdaderamente santo; la segunda, si debe ser venerado por tal. Al admitir los autores anteriormente citados la posibilidad de error por parte de la Iglesia se refirieron indudablemente a la primera, por considerarla una cuestión de hecho fundada en la opinión humana. En la segunda no podía haber discrepancia, ya que la infalibilidad de la Iglesia en lo referente a las costumbres era reconocida por esos mismos doctores.

Toledo va más adelante y recaba para la Iglesia la infalibilidad en el juicio sobre la santidad objetiva de los santos canonizados. Dos argumentos aducen en su favor los adversarios: el juicio humano que interviene en la canonización, y la autoridad del

cap. "a nobis". A lo primero responde el Cardenal Toledo que, aunque es cierto que en su juicio definitivo la Iglesia utiliza los medios humanos, no deja por ello de estar asistida por el Espíritu Santo de la misma manera que en las demás decisiones doctrinales. A lo segundo, que el mencionado capítulo trata solamente de los juicios particulares, no de los generales y definitivos del magisterio eclesiástico. Por otra parte si el Romano Pontífice y la Iglesia con él no fuesen infalibles en el juicio definitivo sobre la santidad de los santos vacilaría el fundamento dogmático de la veneración e invocación de los mismos (cap. 8).

A este último argumento fundado en la invocación y veneración puede oponerse la dificultad de que en el culto tributado a los siervos de Dios durante su vida mortal, aun procediendo con la debida prudencia, no queda excluída la posibilidad del error y así lo mismo podría suceder en los actos del culto debido a los santos canonizados. Toledo responde haciendo ver la diferencia que existe entre uno y otro culto, ya que el primero es particular y privado, mientras el segundo además de ser canónico y público está corroborado por el juicio infalible de la Iglesia (cap. 9).

Una nueva objeción suscita Inocencio IV fundada en la práctica de la Iglesia que no canoniza a los párvulos que murieron después de recibir el Bautismo, no obstante la certidumbre que posee de su salvación. La razón de esta diversa manera de proceder la encuentra Toledo en el fin mismo de la canonización que es no solamente la intercesión de los santos sino el que sirvan al mismo tiempo de ejemplo y modelo a los fieles en las virtudes heroicas que durante su vida ejercitaron. Para los Inocentes que no ejercieron actos propios de virtud hay otra razón fundada en el privilegio que les fué concedido por el martirio sufrido por causa de Jesucristo en lugar del cual fueron sacrificados por la ira del tirano; por eso su festividad es un aliciente para la devoción del pueblo cristiano que ve en ellos resplandecer la providencia, magnificencia y liberalidad de Dios (cap. 10).

Aunque es cierto que en la Iglesia se celebra la festividad de algunos santos que no han sido canonizados, no puede de ello colegirse la falibilidad del juicio eclesiástico, que se refiere solamente a la licitud del culto, no a la santidad objetiva de los siervos de Dios que de esta manera son honrados e invocados. En la objetiva santidad de éstos podía absolutamente equivocarse la Iglesia, aunque sería temerario el afirmarlo, ya que en favor de

la santidad militan razones probabilísimas contra las que no puede presentarse argumento alguno positivo (cap. 11).

¿Y qué decir de la amplitud y alcance de la sentencia definitiva de la Iglesia en la canonización de los santos? ¿Excluye la posibilidad de que puedan éstos permanecer en el Purgatorio? Así lo afirma el Cardenal Toledo urgiendo el significado mismo de la palabra santo, que equivale a puro, firme y estable, cosas por sí mismas opuestas al estado de purificación y expiación propios de las almas que están en el Purgatorio. Este es el sentir común de los fieles confirmado con el de la misma Iglesia, quien pide cada día en la Santa Misa la intercesión desde el cielo de aquellos cuya memoria veneramos en la tierra, y prohibe el interceder por ellos exhortándonos por el contrario a implorar su auxilio y valimiento (cap. 12).

Finamente ¿es la Iglesia infalible en la aprobación de las reliquias de los santos del mismo modo que lo es en la canonización de los mismos? Toledo acude a la luminosa distinción entre el juicio sobre la autenticidad de las reliquias y la permisión y aprobación del culto de las mismas. En este último juicio práctico la Iglesia no puede equivocarse por pertenecer a la honestidad y a las costumbres; cuanto a la determinación de la autenticidad de las reliquias la Iglesia puede en absoluto equivocarse. La razón de esta diferencia entre el juicio sobre la canonización de los santos y la autenticidad de sus reliquias está en la diversa necesidad que en la Iglesia hay de uno y otro fallo: para determinar la santidad el único medio es la infalibilidad de aquélla; para declarar la autenticidad de los cuerpos de los santos existe otro medio cierto y evidente que es el testimonio humano (cap. 13).

## [F. 208] Caput 1. Quid sit canonizatio

Inter multa quae de sanctorum canonizatione inquirenda sunt illud est primum, quid sit canonizatio, et cur sic dicta. Potest autem canonizatio sic describi: *sanctitatis alicuius hominis post obitum canonica declaratio, et eiusdem publicae celebritatis institutio.*

Duae sunt in hac definitione principales partes, *una est* declaratio sanctitatis alicuius: in canonizatione enim hoc primum fit, declarare et certo statuere eum qui canonizandus est sanctum

esse, Deo gratum et amicum, sancte ab hoc mundo discessisse et in Dei gratia, et aeternam consecutum esse salutem. Dicitur enim, post obitum, quia non fit canonizatio alicuius dum vivit, sed post obitum eius. Non est autem qualiscumque declaratio, sed canonica; quia auctoritate publica et publico statuto fit, talis declaratio canonica dicitur et canonizatio est.

*Altera pars* definitionis est institutio etiam canonica celebritatis eiusdem; in canonizatione enim hoc etiam fit, quod statuitur et definitur publico statuto talem sanctum esse publice celebrandum.

Haec autem celebritas consistit in duobus, nempe, in invocatione et veneratione eius. *Invocatio* est, quia potest publicis orationibus Ecclesiae et litaniis invocari et fidelium precibus orari, sicut et aliorum sanctorum intercessio petitur a fidelibus. *Veneratio* autem est, quod in ipsius honore templa eriguntur Deo, missae celebrantur, officium horarum recitatur et cantatur, dies festus observatur, reliquiae in praetio habentur et in altari collocantur, quae omnia nemini sunt exhibenda nisi publica auctoritate id sit statutum. Quae autem sit haec auctoritas, dicetur postea.

Licebit fidelibus alicui defuncto, quem salvum putant, preces fundere, ut pro se intercedat, reliquias venerari, sed particulariter, non autem publicas Ecclesiae praeces nec officia communia, quae diximus, ut bene notant Innocentius et Hostiensis [1], cap. audivimus, de reliquiis et veneratione sanctorum [2].

Ex his notum evadit quid sit canonizatio. [F. 208v] Imo etiam notum est quare sic dicatur, nempe, canonizare, quasi canone et statuto publico ecclesiastico sanctitatem alicuius et celebritatem definere et statuere; decreta enim publica et ecclesiastica canones vocantur. Ut autem inferius dicemus Ecclesiae potestatis est canonizare.

## Caput 2. De duabus partibus praedictae definitionis.

Has duas partes definitionis DD. posuerunt, inter quos sunt Innocentius et Hostiensis, cap. audivimus, de reliquiis et veneratione sanctorum [3]. Inquit enim Innocentius: *canonizare est sanctos canonice et regulariter statuere, quod aliquis honoretur*

(1) Véanse las notas 31 y 32 de la introducción.
(2) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum*, III, 45.
(3) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum*, III, 45.

*pro sancto, puta sollemne officium pro eo facere, sicut pro aliis sanctis eiusdem conditionis, ut si sit martyr aut confessor etc* (4).

Hostiensis autem sic dicit: *canonizare est aliquem sanctum per Papam catalogo aliorum sanctorum adscribere, et publice, sollemniter et canonice declarare, definire et statuere quod tanquam sanctus ab omnibus honoretur, et quod pro ipso certa die fiat sollemniter officium annuatim sicut pro caeteris sanctis.* Ita etiam alii fere omnes definiunt. Ex quibus verbis colligunt duo illa, quae clarius et distinctius in nostra definitione posita sunt.

Hinc sequitur solutio unius dubii et difficultatis gravis in hac materia: nam saepe a Sede Apostolica concessum est ut aliquibus viris defunctis sanctae opinionis officium alicubi celebretur publicum, et tamen non habeantur nec sint canonizati.

Hostiensis, loco citato, insinuat quandam solutionem: ex tolerantia, inquit, Romanae Ecclesia, Carolus Magnus in sua capella Aquisgrani tanquam sanctus veneratur. Per haec verba insinuat esse quandam permissionem et tolerantiam, non autem concessionem et definitionem, et sic non esse canonizationem. Tamen hoc non est sufficienter dictum; nam ex concessione et decreto Pontificum statutum est et concessum, ut aliquibus officium fiat sollemne cum aliis, quae ad celebritatem pertinent; tamen non per hoc censentur canonizati.

Exempla sunt multa apud Turonenses: ex con[F. 209]cessione Gregorii VII celebratur publicis officiis Rogerius, et ex concessione Leonis X, Franciscus de Paula, et ex concessione Pauli III, Raimundus apud Barchinonenses. Similiter ex concessione Sedis Apostolicae celebratur apud Venetos Laurentius Iustinianus; tamen non censentur canonizati.

Vera autem solutio huius difficultatis est quia deest prima pars definitionis positae: non enim declaravit Ecclesia esse eos sanctos, sine qua declaratione canonica nemo dicitur canonizatus, quamvis officium sollemne ei concedatur. Concedi autem posse unum sine altero, satis probatum habemus ex decreto Xisti probato et ex Concilio Tridentino: concessum enim[est] festum Conceptionis Sacratissimae Dei Matris et publicum fit officium

(4) "Canonizare est sanctos canonice et regulariter statuere, quod aliquis sanctus honoretur pro sancto, puta sollemne officium pro eo facere, sicut pro aliis sanctis, qui sunt eiusdem conditionis, ut si canonizetur confessor fiat pro eo officium confessorum, et si martyr, fiat pro eo officium martyrum, et sic de aliis". *In cap. audivimus, de reliquiis et veneratione sanctorum.*

de Immaculata eius Conceptione; tamen adhuc non declaravit Ecclesia, nec definivit immaculatam et sine originali culpa fuisse conceptam. Sic factum est in officiis horum sanctorum: concessa sunt publica officia, ac si sancti essent, concessum est eos, ut tales venerari; tamen nondum declaratum est eos esse sanctos canonice et authentice.

Ad concedendum enim officium satis est esse rationes et causas valde probabiles illorum sanctitatis, et ut pro talibus habeantur, sicut sunt rationes probabilissimae pro Immaculata Conceptione, et id sufficit ut veneratio talis sit sancta et meritoria; tamen adhuc canonice non est declaratum illud primum et propterea non censentur canonizati tales, nec Conceptio Beatissimae Virginis adhuc dicitur canonizata.

Ex quibus omnibus manifesta fit definitio data canonizationis.

## Caput 3. Ad quem pertineat canonizare et quare.

Conveniunt DD., cap. audivimus, de reliquiis et veneratione sanctorum [5], et cap. venerabili, de testibus [6], hoc ad Papam pertinere, ut soluc ipse canonizandi habeat potestatem. Non excluditur Concilium Generale: nam ibi etiam est auctoritas Papae, sive igitur solus, sive in Concilio ipse potestatem hanc habet.

Hoc plane determinavit Alexander III, praedicto capite audivimus, ubi sic dicit: *etiam si miracula faciat, non licet pro sancto, absque auctoritate Romanae Ecclesiae venerari.* [F. 209v] Ex quibus verbis colligitur non solum ipsius Papae esse canonizare, sed etiam publicum officium alicui, ut sancto concedere, quod diximus esse posse sine canonizatione; de hoc enim in praedictis verbis fit sermo. Si autem solus Papa hoc potest, nempe, concedere ut aliquis pro sancto veneretur; ergo a fortiori solus potest canonizare.

Nec contra hanc veritatem militant duo capita, nempe, de feriis, cap. ultimum, et de consecr. D. 3, cap. 1 [7], in quibus videtur ad episcopos pertinere, in suis dioecesibus, instituere sanctos celebrandos. Tamen re vera haec capita nihil continent contrarium

(5) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum*, III, 54.
(6) C. 52, X, *de testibus et attestationibus*, II, 20.
(7) C. 5, X, *de feriis*, I, 9; C. 1, D. III, de cons.

dictis: ut enim Innocentius [8] et Hostiensis, cap. audivimus citato, dicunt, haec capita procedunt de sanctis iam antea canonizatis. Non enim omnes sancti canonizati ubique celebrantur publice; concessum est autem episcopis, ut valeant festa eorum de novo, in suis dioecesibus, celebranda introducere, prout visum fuerit convenire; non tamen canonizare eos permissum est.

Quamvis autem conveniant DD. ad Papam pertinere sanctos canonizare; tamen non conveniunt in ratione et causa cur id ad Papam solum pertineat. Innocentius, cap. audivimus, assignat hanc causam: quia sancti canonizati proponuntur omnibus fidelibus adorandi et venerandi; at nemo potest praecipere omnibus fidelibus nisi solus Papa [9].

Hanc rationem reffert Hostiensis, eodem capite, quod argumentum est fuisse aliquorum ante Innocentium; nam Hostiensis tempore eum antecessit.

Rationem ergo hanc, quam probat Innocentius, reicit Hostiensis et impugnat dupliciter. *Primo* quidem, quia multi sunt canonizati a Sede Apostolica, qui in una sola ecclesia venerantur; non ergo sequitur: non potest episcopus omnibus praecipere omnibus fidelibus, ergo nec potest canonizare, cum non sit necessarium proponere aut praecipere omnibus ut venerentur talem sanctum. *Secundo*, quia etiam si non valeat praecipere omnibus, tamen potest omnibus proponere aliquid faciendum, sicut consecrata vasa et chrisma ab episcopo, ab omnibus sunt ut talia veneranda, et excommunicatus ab episcopo est vitandus, etiam si non valeat omnibus praecipere.

His rationibus arguit rationem Innocentii: tum quia non sequitur ut, si sanctus sit, omnibus venerandus iniungatur; tum etiam quia, etiam si non valeat omnibus fidelibus praecipere, potest episcopus aliquid ab omnibus venerandum proponere.

Reiecta igitur ratione Inno[F. 210]centii, ipse dat alias causas et rationes cur solius Papae sit canonizare. Antequam eas proponam, eius impugnationes sunt examinandae.

Et quidem *prior impugnatio* nihil roboris habet contra Inno-

(8) "Nec valet si dicas, quod saltem cuique debet esse licitum, quod in sua dioecesi faciat, quia oratio eis facta debet esse communis, et ecclesia ubi debet venerari, debet esse communis. Item per hoc incideremus in illam reprehensionem, qua quidam reprehensi sunt ab Apostolo, qui dicebant, ego sum Petri, ego Pauli". *Ibid.*

(9) "Solus autem Papa potest sanctos canonizare, quod ex eo apparet, quia cum constituatur omnibus fidelibus adorandum, et nullus omnibus praesit nisi Papa, apparet quod solus Papa hoc potest". *Ibid.*

centium; ipse enim met Innocentius sibi obiecit quod aliquando in una dioecesi celebratur aliquis sanctus, et respondit sic: *quia ecclesia ubi debet adorari sanctus est communis, et oratio et officium fit in una ecclesia et dioecesi* [10]*; tamen fit nomine totius universalis Ecclesiae; qui enim missam celebrat, qui publicum officium agit, qui orationes Ecclesiae communes fundit, nomine totius Ecclesiae, non unius tantum dioecesis facit.*

Et hoc verum est. Unde, licet in una dioecesi sanctus veneretur, veneratio totius Ecclesiae est, et a tota Ecclesia per unum ministrum veneratur. Qui igitur non habet auctoritatem in tota Ecclesia non potest sanctum, nec pro una ecclesia aut dioecesi, canonizare. Ista est ratio Innocentii et sic non habet contra eam robur prior impugnatio Hostiensis.

*Posterior ratio* maius robus habet. Quamvis enim episcopus non possit omnibus fidelibus imponere ut sanctum canonizatum per ipsum venerentur, officium dicentes, diem servantes et alia similia exhibentes; tamen, si semel canonizatus esset, ab omnibus ut talis habendus esset, ut veneratio debita rebus sacris deberetur, non ex virtute praecepti episcopi, qui non potest omnibus praecipere, sed divino et iure naturali, quo venerari res sacras debemus. Sicut episcopus excommunicat aliquem et hunc omnes tenentur vitare; non quod episcopus praecipiat, sed quod excommunicatus vitandus est absolute ab omnibue iure communi. Similiter consecrat calicem et ab omnibue reverenter tractandus est. Similiter sacerdos consecrat hostiam; tamen ab omnibus adoratur, quamvis sacerdos non valeat omnibus praecipere; sed quia hostia iure divino adoranda est.

Sic non est necessarium omnibus praecipere nec habere auctoritatem in omnes, ut canonizet sanctum ab omnibus venerandum, et cui possit officium et alia exhiberi, quamvis de facto nequeat episcopus obligare omnes ut talia exhi[F. 210v]beant. Sed canonizatio non consistit in eo quod de facto omnia talia sancto exhibeantur, sed satis est quod sanctus declaretur, et talis, cui officium publicum et missae et templa sub eius titulo et alia ab omnibus valeant exhiberi. Quod autem de facto exhibeantur satis est si in aliquo loco fiat; non enim omnes sancti, etiam a Sede Apostolica canonizati, ubique celebrantur.

Per haec constat rationem Innocentii non habere robur, nec

---

(10) Véase la nota 3.

esse veram causam cur episcopi non possint canonizare sanctum, sed solus Papa. Nec enim valet nec obstat quod Innocentius dicebat: quia nomine totius Ecclesiae oratio et officium, etiam unius dioecesis exhibetur. Quia quando episcopus excomunicat, non solum suae dioecesis, sed totius Ecclesiae suffragiis privat eum quem excommunicat; nec tamen opus propterea est ut iurisdictionem habeat in tota Ecclesia.

Rationem Hostiensis consideremus.

## Caput 4. De rationibus Hostiensis.

Postquam Hostiensis rationem, quam secutus est postea Innocentius, reiecit, ipse aliquot causas assignat cur solus Papa et non episcopus valeat canonizare.

Harum *prima* est, quia maiores causae ad solam Apostolicam Sedem sunt referendae, ut patet de translatione episcopi, cap. 1 [11], et de Baptismo, cap. maiores [12]; haec autem una est de maioribus causis, quae inter christianos possunt proponi. *Secunda* est, quia, cum fidei praecipue attribuantur miracula, haec quaestio quasi de fide videtur, cuius definitio spectat ad Papam solum, ut habetur 24, q. 1, c. quoties [13]. *Tertia* est, quia ad solum Papam spectat declarare dubium Scripturarum, ut patet qui filii sint legitimi, cap. per venerabilem, § rationibus: si difficile [14], et cap. 1 de feudis [15]; ergo multo fortius dubium sanctitatis, quia circa maiora pericula versantur. *Quarta*, ne contingat populum decipi per multorum episcoporum simplicitatem. *Quinta*, ne contingat in infinitum sanctos multiplicare et per consequens charitatem et devotionem refrigescere et vilescere sanctitatem, arg. 30 D. c. episcopi et sequenti.

Hae sunt rationes Hostiensis. Hae omnes rationes non attingunt veram causam et radicem difficultatis, quam inquirimus, nec sufficientes sunt, quod patebit si singulas examinemus.

*Prima* deficit in hoc quod non [F. 211] probat canonizationem esse de maioribus causis. Deficit etiam, quia aliquae ex maioribus causis reservatae sunt Sedi Apostolicae iure humano et pontifi-

(11) C. 1, X, *de translatione Episcopi*, I, 7.
(12) C. 3, X, *de Baptismo*, III, 42.
(13) C. 12, D. XXIV, q. 1.
(14) C. 13, X, *qui filii sint legitimi*, IV, 17.
(15) C. 1, X, *de feudis*, III, 20.

cio: unde, quando Papae placet, committit inferioribus et commissae terminantur per inferiores; at canonizatio non sic est; solus enim Papa canonizat et iudicium canonizationis exercet per se ipsum, nec episcopo unquam commissa est causa talis, ut per ipsum terminetur, sicut nec causa fidei. Igitur non est propria causa cur ad Papam pertineat canonizatio quia est causa maior.

*Secunda ratio* etiam deficit, quia non semper in canonizatione miracula sunt necessaria, ut inferius videbimus. Nam multos martyres nunc veneratur Ecclesia, per quos nullum legimus miraculum factum, et tamen sunt catalogo sanctorum adscripti.

Deficit etiam, quamvis miracula essent in omnibus necessari. Quamvis enim miracula fidei attribuantur, non inde sequitur ut quaestio de miraculis sit quaestio de fide, nec quasi quaestio de fide. Quaestio enim de miraculis, an sint vera necne, est quaestio de facto et potest Ecclesia in aliquo miraculo discernendo errare.

Deficit etiam quia miracula aliquando non indigent iudicio discretionis, quia nota sunt esse vera, ut resurrectio mortuorum, quae sola virtute divina fieri potest, nec dubium est hoc; posset igitur episcopus, quando non est dubium de miraculis, canonizare, quod nemo, nec ipse Hostiensis concedet.

*Tertia ratio* etiam deficit, quia dubia Scripturarum sunt de fide et ad fidem pertinent, quod solius est Papae. At dubia sanctitatis, an aliquis sit bonus et sanctus necne, non sunt de fide; imo, secundum Hostiensem et alios, sunt de facto, in quibus potest esse error. Non igitur valet consequentia de uno ad alterum, ut, si illud ad solum Papam, ob id hoc etiam pertineat.

*Quarta ratio* deficit, quia non per hoc probatur quod episcopus non habeat potestatem ex officii natura, sed quod hoc est auctoritate humana pontifici reservatum, sicut reservantur dispensationes et absolutiones, quae episcopo re vera ex officio competunt, nisi reservatae sibi a Papa essent. Deficit etiam quia non tam frequenter occurrit illa materia, ut error saepe contingeret episcoporum [F. 211v] simplicitatem.

Deficit etiam, quia, secundum horum opinionem, posset Papa etiam errare in hoc; unde nec sufficienter esset provisum per hoc quod ad solum Papam pertinet.

*Quinta* etiam deficit, quia, uti diximus, rarus est iste casus, nec fieret illa multiplicatio in infinitum.

Denique istae rationes, quae ab inconvenienti sumuntur, non

sunt propriae, nec quae attingunt propriam causam rei unde est causa huius sumenda.

## Caput 5. De vera et propria causa cur hoc ad Papam pertineat.

Quamvis causa propria huius rei pendeat ex his, quae dicenda sunt inferius, ubi examinabitur an possit Ecclesia errare in canonizatione; tamen aliquid nunc dicemus, quod tamen ibi magis confirmabitur. Causa igitur cur hoc solius est Papae, est certitudo et infallibilitas iudicii Sedis Apostolicae, quod in hoc non errat. Ut enim causa fidei Sedis huius est, non quia maior est, non ob rationes alias, nisi quia in discernendo et definiendo veritates fidei habet iudicium certum; ita etiam in canonizatione sanctorum iudicium habet certum. Episcopi falli et decipi in utroque possunt: unde regula harum quaestionum penes ipsos non est, sed penes Papam, iure divino concessa; ut enim postea dicemus, quaestio de canonizatione est quaestio de moribus, et in fide et moribus Ecclesia errare non potest.

Et hinc est quod, sicut nec fidei dubia committere potest Papa alicui episcopo determinanda, ita ut non valeat errare, quia haec infallibilitas ipsi soli est concessa, ut capiti Ecclesiae, sive per se, sive una cum toto corpore Ecclesiae per Concilium repraesentato; ita etiam quaestio canonizationis per ipsum est terminanda, nec committi potest alicui episcopo, ut per ipsum ultimo infallibiliter terminetur.

Haec est propria et legitima causa cur hoc ad Papam solum pertineat; si enim episcopus aliquis canonizat aliquem, liceret, sine fidei detrimento, dicere singulis: ego non credo esse sanctum, quia episcopus deceptus est, cum potuit decipi.

Qui hoc diceret non peccaret contra fidem, quia re vera potuit episcopus decipi, et non pertinet ad fidem [id] cui potest subesse falsum. At, si Papa canonizat et declarat canonice esse sanctum, contra fidem peccaret qui negaret et nollet credere talem esse sanctum. Sicut, si Papa determinaret in moribus aliquid licere vel non licere, qui oppo[F. 212]situm diceret et crederet, absque dubio contra fidem ageret, quia neque in fide neque in moribus discernendis Ecclesia errare potest.

Ob id quaestiones hae de fide et moribus ad solum pertinent Papam. Quomodo autem canonizatio sit causa morum, inferius

discutiemus et ostendemus; interim tamen, ne omnino rem indecissam relinquamus, aliquid attingemus.

Advertendum autem est in canonizatione duas esse quaestiones: *una* est an talis sit sanctus in rei veritate; *altera* est an sit recipiendus pro sancto et sit venerandus veneratione sanctorum.

Inter has quaestiones magna est differentia, uti capite superiori, 2, diximus, dum definitionem canonizationis declaravimus. Fieri enim potest ut una determinetur sine altera, et una certior sit altera, quod exemplo potest manifestari. Quando in Missa sacramentum et hostia elevatur: sunt duo: unum est an ibi sit Christus, nempe, an hostia illa sit vere consecrata; alterum an sit adoranda. Prius potest aliter se habere, nam fieri potest sacerdotem non habuisse intentionem consecrandi, ut aliquando accidit. Alterum certum est et indubitatum, nec est deceptio; quando enim non constat nobis, nec probabiliter existimare possumus, non habuisse intentionem, sine dubio adorare debemus, et, si accidat non sic esse consecratam, tamen adoratio virtus est et actus meritorius et debitus.

Patet etiam hoc idem ex posito superius de Conceptione Beatae Virginis, an sit sine peccato concepta, et an sit eius Conceptio veneranda et pro immaculata tenenda. Primum non est determinatum, nec omnino certum, secundum tamen est certissimum et dubitare non licet.

In eo ita nunc dicimus, an sit hic vere sanctus est *una quaestio;* an sit venerandus et pro sancto habendus est *altera.* Et quamvis in canonizatione utrumque habeatur decissum, tamen secunda quaestio est de moribus.

De *prima* autem postea tractabimus, et in *secunda* non potest Papa errare, sive erret in prima, sive non. Nam aliqui affirmarunt; tamen nemo catholicus auderet affirmare errare posse in secunda, nempe, determinare esse venerandum aliquem cuius ve[F. 212v]neratio mala esset; tunc enim erraret in moribus.

Sicut nunc nemo catholicus affirmaret non licere venerari Conceptionem immaculatam et Papam potuisse errare in concedendo et instituendo talem venerationem, quia haec est quaestio de moribus, in qua Ecclesia non errat.

Nec ista pendet ex prima; nam prima quaestio pendet ex rei veritate, an ita sit necne, puta an iste sit sanctus, an Conceptio fuerit sine peccato; at posterior quaestio pendet ex probabilitate, an sit probabile sanctum fuisse, an sit probabile sine peccato

conceptam. Probabilitas autem non semper pendet ex veritate; nam multa falsa sunt probabiliora veris, quibus credendum est magis quam veris ipsis, quae tamen non apparent.

Cum igitur in canonizatione una saltem sit quaestio de moribus, nempe, an sit venerandus et honorandus pro sancto, ut veneratio licite fieri possit, et in his non erret Papa, possint autem errare episcopi; inde est quod hic causa canonizandi ad solum Papam spectet.

Est autem haec distinctio quaestionum et doctrina multum consideranda; multi enim non sunt in hac materia locuti exacte, nec ut oportuit, quia non adverterunt, ut magis declarabitur quando disputabitur an possit errare Ecclesia in canonizatione.

## Caput 6. Quae sint in canonizatione inquirenda.

DD. communiter docent duo esse inquirenda per testes et probationes sufficientes de canonizando: nempe vita eius et miracula. Ita habet Glossa, cap. venerabili [a], de testibus [16]; et Innocentius [17] et Hostiensis cum aliis, cap. audivimus, de reliquiis et veneratione sanctorum [18], ubi addunt quod vita debet esse valde excellens, multasque habens excellentias, et miracula sint vere super naturam viresque naturales.

Addit Hostiensis, in sua summa, de reliquiis et veneratione

a *Ms.* per venerabilem

(16) C. 52, X, *de testibus et attestationibus*, II, 20.

(17) "Et fit regulariter haec canonizatio, quando per probationes constat de fide et excellentia vitae, et miracula eius, qui petitur canonizari, de testi. venerabili. Et oportet tantam esse excellentiam vitae, et talia esse miracula, quae sint ultra vires et potentiam naturae. Item non debet esse unica tantum excellentia vitae, imo oportet esse multas et continuas, ut habes in Ecclesiastico, 44, ubi dicitur: laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua, multam gloriam fecit Dominus sua magnificentia a saeculo. Per hoc quod dicit, laudemus viros gloriosos, ostendit quod canonizati erant, quia aliter non mandaretur Ecclesiae quod eos laudaret. Per hoc, quod dicit, parentes nostros, ostendit, quod nullus canonizandus est, nisi fidem habeat; soli enim parentes eius erant Iudaei, et penes quos solos erat fides, canonizandi erant. Per hoc autem, quod sequitur, multam gloriam fecit Dominus, supple cum eis, apparet, quod non sufficit, quod in uno fuerit gloriosus, vel semel tantum: sed quod in multis, et multotiens, imo quod continue eius vita fuerit gloriosa. Per hoc, quod dicit, sua magnificentia, sc. sua magna potentia, ostendit, quod excellentia vitae et miracula talia esse debent, quae excedant vires et potentias naturales, non sufficiunt miracula sine vitae excellentia, cum magi Pharaonis multa fecerint, quae supra naturam esse videntur, et in Evangelio legitur, quia multi dicturi sunt, nonne in nomine tuo demonia eiicimus etc. et tamen Dominus respondebit eis, non novi vos". *Ibid.*

(18) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum*, III, 45.

sanctorum [19], esse inquirenda, cum vita, miracula ante et post mortem facta. Quod dicit in confessoribus intelligendum [esse], nam de martyre non fit tanta inquisitio et examinatio, sed quaeritur de miraculis et causa propter quam passus est.

Canonizationem autem non debere fieri sine miraculis affirmat Innocentius [20], et Hostiensis loco citato, quia dicunt fieri posse ut in occulto aliquis non fuerit vere sanctus [F. 213], ut apparet, sed vitam laxiorem duxerit; miracula autem sunt vitae probationes, ut dixit Felinus, cap. venerabili, de testibus [21].

Haec sunt quae DD. dicunt communiter de inquisitiine, quamvis vitae excellentiam multis verbis amplificent Innocentius et Hostiensis [22]. Imprimis certum est magnam et exquisitam debere fieri examinationem antequam fiat canonizatio, ut constat ex cap. venerabili, de testibus [23].

Rursus, miracula, ut plurimum, debere intercedere fateor, nempe, quando de confessore agitur; nam miracula vere confirmant vitam, maxime quae post mortem fiunt. Tamen non est necessarium ut similiter ante et post mortem fiant, satis est sive ante sive post fiant.

Si autem utroque modo sint maior est probatio; hoc autem intelligendum est quando aliunde non ita constat de hominis sanctitate. Nam Ecclesia veneratur sanctos sine miraculo, quia testimonium aliunde habet sanctitatis eorum, nempe, ex divina Scriptura, quae certior est miraculorum probatio. Sic veneratur Ecclesia Sanctum Ioseph sponsum Beatae Virginis, sic Sanctam Elisabeth, sic Iohannem Baptistam, et alios quorum testimonium praebet Scriptura sancta.

Rursus, in martyre canonizando miracula necessaria non sunt, sed satis est constare de causa ob quam mortem subiit, quae martyrem faciat; et in hoc non consentio DD. praefatis. Hoc autem, ex usu Ecclesiae patet; nam recepti sunt multi martyres, et celebrantur in Ecclesia, de quibus nullum legimus miraculum. Ita habet Augustinus, epistola 137: *mors autem martyris est suffi-*

---

(19) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum*, III. 45.

(20) "Vitam tamen sine miraculis crederem sufficere quoad virtutem, tamen Ecclesia non debet tales canonizare propter hoc, quia in secreto potuerunt laxiorem vitan ducere". *Ibid.* „

(21) C. 52, X, *de testibus et attestationibus*, II, 20.

(22) Véase la nota 17.

(23) C. 52, X, *de testibus et attestationibus*, II, 20.

*ciens probatio sanctitatis eius, ut recipi pro sancto possit et debeat.*

Dixi autem superius, dum de confessore agerem, in plurimum miracula esse necessaria, non autem dixi semper; quia etiam si Scriptura non probaret testimonium, potest esse alicuius vita tam probata, tam exemplaris et insignis, ut sine miraculo venerari possit.

Quod usu Ecclesiae puto esse probatum; non enim de omnibus confessoribus, quos Ecclesia veneratur, legimus miracula facta, sed vita ipsorum fuit talis, ut esset continuum miraculum. In plurimum tamen Deus de servis suis insignibus miracula, ut probationes quaedam, edidit.

Haec sunt in canonizatione inquirenda. Innocentius [24], cap. audivimus, de reliquiis et canonizatione sanctorum [25], dicit: *ad canonizationem regulariter requiruntur miracula.* Nota verbum regulariter; quia non semper requiruntur.

## [F. 213v] Caput 7. De modo canonizandi.

Hostiensis, cap. de reliquiis et veneratione sanctorum [26], quem DD. posteriores sequuntur, ordinem et modum describit, quem Papa in canonizando observat, qui summatim sequentibus dictis continetur. *Primo,* spectatur quod aliquae personae, et authentice, denuncient factum Romano Pontifici et supplicent pro canonizatione facienda, et hoc non semel, sed pluries et instanter; famam etiam attendit et an miracula crebrescant et continuentur.

*Secundo,* si continuetur supplicatio et miraculorum continuatio perduret, consuevit Romanuss Pontifex proponere inter fratres, et aliquibus episcopis provinciae, cuius est sanctus, vel aliis personis disertis et honestis et incorruptibilibus committere, ut inquirant de fama et devotione populi, de miraculis et aliis, quae eidem sunt nuntianda in genere et non in specie, et quoad famam, non quoad veritatem, et quod rescribant quae invenerunt, et an eis videatur quod super veritate eorumdem et in specie sit inquisitio committenda.

---

(24) Véase la nota 17.
(25) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum,* III, 45.
(26) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum,* III, 45.

*Tertio,* si rescribant talia, quod committi debeat inquisitio veritatis, requirit iterum Pontifex fratrum consilia et definit utrum inquisitio sit committenda.

*Quarto,* si sit committenda, iterum rescribit, vel ipsis, vel aliis, ut veritatem inquirant: 1.° de forma, 2.° de vita, 3.° de miraculis, exacte, diligenter, fideliter et prudenter, secundum articulos et interrogationes, quos sub bulla sua transmittit, et quae invenerint, sub sigillis inclusa, transmittant.

*Quinto,* remissa inquisitione, committitur examinatio in curia aliquibus capellanis, vel personis authenticis et discretis, quae formant rubricas.

*Sexto,* rubricae factae examinantur cum exacta diligentia per Papam et fratres et requirit consilia eorumdem, an videantur probata talia propter quae sit canonizatio facienda.

*Septimo,* si videtur facienda, definit hoc Papa prius secreto inter fratres.

*Octavo,* coadunatis episcopis, qui sunt praesentes in curia, narrat publice in Consistorio ea quae acta sunt et probata, secreta definitione iam facta suppressa, et requirit consilia praelatorum.

*Nono,* assignat certos dies, ut omnes conveniant ad certam ecclesiam, certa die, in qua illuminantur [F. 214] caerei multi et sternitur tapetis ecclesia et paratur; conveniunt Papa et fratres, totus clerus et populus, et facit sermonem Summus Pontifex, processum et probata recitans, inducens populum ad orandum quod Deus non permittat ipsum errare in hoc negotio.

*Decimo,* flexis genibus fit devota oratio et cantatur "Veni Sancte Spiritus" etc. vel hymnus aut antiphona conveniens.

*Undecimo,* surgit Papa ab oratione et definit illum, de quo agitur, esse sanctum et sanctorum catalogo adscribendum, et tanquam sanctum esse venerandum, et festum eius colendum tali die.

*Duodecimo,* cantatur "Te Deum laudamus" etc., et celebrat idem Papa Missam in honorem talis sancti.

Hic est ordo et modus quem Hostiensis praescribit. Addit autem Hostiensis hunc ordinem non semper esse servatum ad unguem, maxime quando de martyre agebatur; hic enim facilius et levius solet expediri.

Addendum etiam his puto multa ex his servanda, aut omnia, quando de sollemni et expressa canonizatione agitur. Nam non omnes sancti, qui nunc in Ecclesia venerantur, expressa canoni-

zatione sunt canonizati; sed communis fidelium usus recepit eos ut sanctos, et Romana Ecclesia usum fidelium acceptavit et tacite canonizavit; alios non solum tacite, sed expresse eos canonizavit; alios etiam sollemniter.

Hoc tamen certum est: absque Romanae Sedis approbatione, neminem esse nec fuisse canonizatum et sanctorum catalogo adscriptum, ita ut officium et caetera sanctis exhibita in Ecclesia celebrarentur, et pro sancto teneri ab omnibus deberetur.

## Caput 8. An possit Papa errare in canonizatione.

Hanc difficultatem omnes fere, qui de hac materia loquuntur, proponunt. Glossa, cap. unico, de reliquiis et veneratione sanctorum in VI.° [27], dicit: *etiam si non sit credendum Ecclesiam errare, posset tamen in canonizatione sanctorum.* Allegat cap. a nobis [b], de sententia excomunicationis [28], ubi Innocentius III inquit: *iudicium Ecclesiae nonnumquam opinionem sequitur, quam et fallere saepe contingit et falli.*

Idem tenet Hostiensis, cap. audivimus, de reliquiis et veneratione sanctorum [29]: *potest,* inquit, *errare, li*[F. 214v]*cet non sit credendum,* et allegat idem cap. a nobis [30].

Innocentius, in eodem cap. audivimus, idem dicit: *si,* inquit, *Ecclesia erraret, quod non est credendum, tamen preces bona fide porrectas Deus acceptaret,* reg. 32, d. § verum et is qui vult in fine [31].

Felinus, cap. venerabili, de testibus [32], affirmat posse errare, et sequitur glossam allegatam, et eandem sequitur Astensis, lib. 6, 2. p. tt. 29 art. 5, et videtur communis sententia canonistarum, quorum praecipuum fundamentum, imo unicum, est quia Ecclesia sequitur humanam opinionem; nam utitur testibus et humana inquisitione, cui medio subesse potest falsum.

Inter theologos autem, S. Thomas, quodlib. 9, art. 16, hanc

b *Ms.* a

(27) C. un., *de reliquiis et veneratione sanctorum,* III, 22, in VI.°
(28) C. 28, X, *de sententia excommunicationis,* V, 39.
(29) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum,* III, 45.
(30) C. 28, X, *de sententia excommunicationis,* V, 39.
(31) "Item dicimus, quod etiam si Ecclesia erraret, quod non est credendum, tamen preces per talem bona fide porrectas Deus acceptaret, ar. 32, dist. § verum 15, q. fi. c. fi." *Ibid.*
(32) C. 52, X, *de testibus et attestationibus,* II, 20.

discutit difficultatem, dicitque Papam in canonizando testium inquisitione et miraculorum attestatione, et praecipue instinctu Spiritus Sancti procedere: unde pie credendum est errare non posse, maxime quia veneratio est quaedam fidei attestatio, in fide autem non errat.

S. Thomas igitur non dicit absolute non posse errare, sed pie credi non posse errare; quod videtur idem esse cum eo quod praedicti DD. dicebant, non esse credendum errare, licet isti magis adhuc affirmaverint errare posse.

Antoninus, 3. p, tt. 12, c. 8, Silvester, Armilla, verbum canonizatio, et Fabienus idem dicunt cum S. Thoma; at Ioannis de Napoli, quodlib. 11, affirmat esse haereticum affirmare Ecclesiam posse in hoc errare; Canus, lib. 5 de locis theologicis, cap. penul., dicit esse temerarium id affirmare: unde hi tenent nullo modo posse errare Ecclesiam in hoc.

In hac parte DD. indistincte processerunt. Sunt enim, uti superius diximus, duae in hac parte quaestiones: *una* est an vere talis homo sit vere sanctus, *altera* est, sive re vera sit sive non, an sit talis ut debeat haberi pro sancto venerandus.

Multum autem inter haec duo interesse diximus, cap. 6, et per se manifestum est, cum primae quaestionis veritas pendeat ex ipsa rei existentia, quod ita sit; secundae autem veritas pendeat ex probabilitate et rationabilitate rationum quibus inducimur ad venerandum, seu iudicandum esse dignum veneratione et pro tali habendum.

DD. affirmantes posse Papam et Ecclesiam errare in canonizatione sanctorum, sine dubio intelligebant quantum *ad priorem* [F. 215] quaestionem, nempe, canonizare pro sancto qui vere non est sanctus, quia putabant hanc questionem esse de facto et inniti in humana opinione. At non intelligebant *de posteriori*, nempe quod erraret in canonizando eum qui non debebat canonizari, nec pro sancto haberi; quia si in hoc erraret, tunc esset temeraria veneratio, quia non est talis error nisi quando sine probabilitate et rationabilitate iudicium procedit, et tunc veneratio esset temeraria et peccatum; et inde aperte sequeretur Ecclesiam errare in moribus, quod affirmare est haereticum.

Id est enim errare in moribus, quando proponitur pro bono quod vere malum et peccatum est, quod fieret si in hoc erraret

Papa et Ecclesia. At [c] DD. illi hoc non affirmarunt, imo potius contrarium dixerunt affirmantes quod, si erraret Papa, adhuc veneratio esset Deo grata; non autem esset nisi rationabilis esset, et vere esset probabile dignum esse veneratione et posse pro sancto haberi.

*Quaestio igitur ista* de moribus est. In ea non errat Ecclesia, sicut nec in fide; quia Ecclesia non errat in necessariis ad salutem; sunt autem mores, sicut et fides necessaria ad salutem. Si autem erraret in hoc, non haberemus perfectum magisterium in Ecclesia, quod affirmare est haereticum, contra illud Ioan. 16 [13]: *docebit vos omnem veritatem*. Unde inconsiderate locutus est Felinus, in cap. venerabili, de testibus [(33)], dicens posse errare Papam in canonizatione, quia in sola fide non potest errare; sed valde deceptus est, nam nec in moribus errare potest, qui ad salutem sunt necessarii.

Cum igitur in canonizatione haec sit quaestio inclusa, imo praecipua et ad mores pertinens, sequitur in canonizatione non posse errare quantum ad hoc iudicium, quod liceat habere pro sancto et venerari talem canonizatum; et qui affirmaret errorem in hoc esse credero esset affirmare haeresim, sicut qui affirmaret Papam et Concilium errasse in instituendo festo Conceptionis Beatae Virginis.

Propter hoc diximus superius non pertinere ad episcopum canonizare, quia episcopi possunt errare etiam in hoc probantes quod non est probandum; ut enim in fide ita et in moribus errare possunt, non autem Papa nec Ecclesia universalis.

*Prior autem quaestio*, an sit vere sanctus necne, non est ita certa, et de hac loquuntur DD. quando affirmant posse errare; at sive in ea erret sive non, posterior certa est semper. [F. 215v] Teneo tamen, nec in hac posse errare, sed vere esse sanctum, quem Ecclesia declarat esse sanctum.

Hoc autem mihi multis rationibus persuadeo. *Primo*, quia [qui] contrarium affirmant non innituntur firmo fundamento, quod facile ostendo: hi enim utuntur una ratione et una auctoritate.

*Ratio* est ista: quia Ecclesia utitur humano medio, puta tes-

c *Ms.* et

(33) C. 52, X, *de testibus et attestationibus*, II, 20.

tium attestatione et rationum probabilitate, cui potest subesse falsum. Imprimis, si haec ratio valeret, etiam in fide posset errare; nam in fidei veritatibus discutiendis humana inquisitione utitur, nempe, scrutinio Scripturarum doctorum[que] hominum iudicio, quae etiam per se incerta sunt.

Attamen non errat; quia, etiam si utatur rationibus probabilibus in definiendis veritatibus fidei, tamen non solis eis, innititur, sed in assistentia similiter Spiritus Sancti: unde episcopus solus, eisdem rationibus quibus utitur Papa aut Concilium errare posset; at Papa aut Concilium non potest, non alia de causa nisi propter Sancti Spiritus assistentiam. Unde Act. 15 [28], post multam inquisitionem humanam, dictum est: *visum est Spiritui Sancto et nobis.*

Ita hoc idem dico nunc in praesenti: fateor esse humana media; tamen non his tantum innititur Papa et Ecclesia, sed similiter in Sancti Spiritus assistentia et sic non errat. Alias, si haec argumentatio valeret, non solum in fide, uti diximus, erraret, sed etiam errare posset in canonizatione, quantum ad secundam questionem de canonizatione, quod nemo auderet affirmare. Igitur ratio cui isti DD. innituntur infirma et invalida est.

*Auctoritas* etiam non est ad propositum: est enim cap. a nobis [d], de sententia excommunicationis [(34)], quod paulo superius allegavimus. Hoc autem non est ad propositum: nam procedit in iudiciis particularibus causarum particularium de hoc absolvendo aut damnando, ut fit in iudiciis etiam saecularibus. Et in hoc non habet infallibilitatem Papa aut Ecclesia; quia non est iudicium universalis Ecclesiae aut Papae, ut caput est totius Ecclesiae.

At in iudiciis quae totam Ecclesiam concernunt, quae sunt universalia et quae non possunt committi, ut illa, sed ad ipsam inmediate personam spectant, non errat in hoc. Tale est hoc iudicium: an sit iste sanctus necne; solius Papae est et ad totam Ecclesiam concernit, nec committi alteri potest. De hoc non procedit illud caput; si enim generaliter velimus id caput intelligere, etiam probaret in fide et moribus errare posse.

Sequitur ergo DD. illos non habere fundamentum pro sua opinione, et sic corruit, et manet non posse in hoc errare. Et hoc est *primum argumentum* [F. 216] quo nos utimur ad probandam

d *Ms. 2.*

(34) C. 28, X, *de sententia excommunicationis*, V, 39.

nostram assertionem, nempe, quia contraria non habent fundamentum firmum; oportebat autem habere ad affirmandum posse errare, quod enim non posset errare per se probabilius est.

Tamen confirmemus adhuc hanc nostram assertionem, et sit *secundum argumentum*, quod puto esse conveniens. Sanctorum invocatio est de iure divino in Ecclesia, et Christus suorum sanctorum intercessione voluit in Ecclesia peti et orari, et hoc non solum quia invocatio in se bona est, sed etiam ut intercessio sanctorum, quae per eam petitur, utilis esset: ergo in Ecclesia reliquit potestatem discernendi sanctos, ut falli non posset.

Si enim damus posse errare, ergo fieri potest ut quos invocamus sancti non sint: ergo iam invocatio non habebit intercessionem. Quamvis enim utilis sit in se nobis, ut actus quidam bonus procedens ex probabili opinione, qua existimamus sanctum esse quem invocamus, tamen non per eam habebimus intercessionem; quia, si vere non est sanctus, intercedere non potest: igitur non invocabuntur sancti propter intercessionem. Cum igitur invocentur propter eam, necesse est in Ecclesia esse certum iudicium sanctorum, quorum intercessio invocatione flagitatur, non solum in generali, sed etiam in particulari; sicut invocatio non solum in generali, sed etiam in particulari fit.

Est *tertium argumentum* de veneratione. Iure enim divino veneramur sanctos, non solum ob nostram utilitatem, sed ob ipsorum honorem: oportet enim honorare sanctos, igitur in Ecclesia est talis potestas discernendi certa, alias veneratio non esset instituta ob ipsorum honorem, sed tantum ob nostram utilitatem.

Hoc enim maxime est advertendum, quod si invocatio et veneratio esse posset cum fallibilitate, nempe, quod re vera sancti non essent, sed probabilitater reputarentur; tunc invocatio et veneratio non haberent intercessionem nec honorificationem, sed essent quidam actus boni, quia ex bona existimatione procedunt: non ergo erat cur invocatio et veneratio haec institutae essent.

Praeterea *quartum argumentum* est, quia videtur maxime absurdum in Ecclesia, imo apud eos qui ex Ecclesia sunt, dicere quod invocantur in Ecclesia et in tota Ecclesia, et venerantur similiter multiplici invocatione et veneratione, illi qui sunt in inferno; nam, si errari in hoc potest, id accidere etiam potest.

Praeterea *quintum argumentum* est, quia id esset minuere devotionem fidelium et dare argumentum [F. 216v] haereticis negantibus venerationem et invocationem sanctorum.

Praeterea *sextum est argumentum*, quia si Ecclesia non esset certa de sanctis, utique non ita affirmanter et asseveranter eos invocaret, eos proponeret, ipsorum suffragiis uteretur. Et puto, si quis diceret: non credo esse Sanctum Laurentium sanctum, sed esse in infermo, quia erravit Ecclesia in hoc, quod, non solum ut temerarius, sed ut haereticus puniretur negans firmitatem Ecclesiae in statuendis quae fidei et morum sunt.

Tandem concludo, quia etiam haec quaestio non tantum est de facto, sed ad mores pertinet: si enim errare in hoc contingeret, periret intercessio et honorificatio; quia, si non est vere sanctus, non intercederet nec honorabitur, licet nos [eum] invocemus et veneremur; non solum autem est de moribus ipse mos, sed etiam a quo mos dependet et ad morem est nocivum. Ecclesia ergo aut Papa non potest errare in canonizatione istorum, nec quantum ad priorem nec quantum ad posteriorem quaestionem.

## Caput 9. De examine praecedentium rationum.

Quia in capite praecedenti probavimus Ecclesiam errare non posse, etiam in hoc quod aliquem sanctum esse declarat, probatio autem praecipua fuit inter alias ex intercesione sanctorum et veneratione; haec adhuc magis examinanda et declaranda est. Posset enim aliquis obicere: in hoc saeculo etiam invocamus vivos sanctos et Dei servos eorum orationes flagitando, eos etiam veneramur ut Dei servos, licet non tantam venerationem quantam istis canonizatis impertiamus; et tamen decipi possumus et decipimur; satis autem est quod eos tales rationabiliter putemus: ergo eodem modo nos habebimus cum defunctis; satis erit si eos sanctos putemus.

Haec obiectio nihil habet momenti, et eius occasione manifestatur robur rationum factarum: multum differt invocatio et veneratio istorum ab ea quae fit in hoc saeculo erga bonos et iustos homines, quos tales putamus.

*Imprimis* sanctos defunctos tota Ecclesia, non tantum unus aut alter, sed Ecclesia tota, oratione communi invocat et ceremonia communi veneratur; at in hoc saeculo non tota Ecclesia sed inter se fideles particulariter id faciunt, multum autem refert hunc aut illum decipi aut totam similiter Ecclesiam.

*Praeterea 2*, illos sanctos Ecclesia veneratur et invocat, quos tamen prius iudicio proprio et potestate [e] [F. 217] sanctos esse

e *Ms.* potestatis

declarat et definit. Papa enim aut Generale Concilium definit esse eos sanctos; at in hoc saeculo non fit ulla declaratio nec definitio, sed relinquitur propriae cuiusque opinioni: multum igitur interest inter id quod iudicio Ecclesiae est definitum et id quod tantum particulari opinione dependet.

Sicut videmus in dogmatibus fidei definiendis per Papam aut Concilium; antequam enim determinatio Ecclesiae fiat, res pendet ex iudicio doctorum et est in opinionibus, unus sic alter aliter sentit; at accedente iudicio Ecclesiae fit certum et infallibile. Sic fit in canonizatione, quod quidem confirmatur; nam, si non haberet certitudinem aliam sanctitas hominis canonizati quam ea erat quam habebat in vita, non erat opus Ecclesiae definitione, sed satis erat vitam eius probasse et opinionem quam habuit in vita, quod per episcopos in suis dioecesibus fieri poterat, nec tam exactam vitam [f] nec miracula requirere oportebat; sed eos probare qui probati fuerunt dum viverent.

Cur igitur non ita sit, sed miracula et vita maxime probata, et adhuc iudicium Ecclesiae sit necessarium? Profecto argumentum haec sunt infallibilitatis in sanctitate eorum.

*Praeterea 3*, quando invocamus in hoc saeculo et veneramur homines probos, similiter scimus posse aliter esse; at qui sanctos invocat canonizatos et Ecclesia absolute et simpliciter eos sanctos vocat, sanctos declarat, nec dubium ullum admittit, itaque se habet in invocatione generali sicut in particulari; certa enim est de sanctitate eorum.

*Praeterea 4*, de sanctorum intercessione certa est Ecclesia, nempe, sanctos intercedere quando invocantur, ut oportet ex parte invocantium. In hoc saeculo non ita fit; quantumcumque enim, ut oportet, rogemus aliquem ut oret pro nobis, dubii sumus an ille intercedat et dubitare possumus. Non sic de sanctis; certa enim est Ecclesia eos intercedere invocatos, sed, si dubitamus, id est ex parte nostra; quia nescimus an ut oportet oremus, sicut fit in oratione fussa ad Deum.

Si ergo certa est, ex parte ipsorum sanctorum, Ecclesia de intercessione, ergo certa est eos sanctos esse; aliter non esset certa de intercessione: constat ergo falli in hoc non posse; ubi enim fallibilitas est, certitudo talis non est. Idem dicendum est de veneratione: eos enim veneratur et particulari adoratione adorat.

---

f *Ms.* exacta vita

ut re vera tales et non ut existimatos tales. Ex his patet robur rationum factarum.

[F. 217v] **Caput 10. De infantium canonizatione.**

Dibium occurrit cur infantes baptizati et statim mortui non canonicentur ab Ecclesia, cum non sit minus certa salus eorum et sit certum eos in gratia recessisse ab hoc saeculo, quam sit certa vitae sanctitas adultorum quos canonizat.

Hoc dubium excitat Innocentius, cap. audivimus, de reliquiis et veneratione sanctorum [35], et respondit non esse canonizandos, quia non ostendit se Deus cum illis in multa magnificentia, dum viverent; quia non claruerunt multis virtutibus ob quas magnam gloriam habuissent apud Deum [36].

Obicit idem Innocentius sibi innocentes, quos veneratur Ecclesia, et respondet hoc esse speciale in his: quia vice Christi mortui sunt seu occisi sunt potius [37]. Haec responsio non est omnino sufficiens. Nam aliquos martyres Ecclesia veneratur non ob insignem vitam praecedentem, sed ob solum martyrium; imo legimus aliquos fuisse idolatras et brevi conversos statim raptos esse ad martyrium. Est autem martyrium quidam sanguinis baptismus, nect est ita certum martyrium ex opere operato gratiam conferre, sicut est certum Baptismum conferre. De illo enim sunt opiniones variae, de hoc autem nemo catholicus dubitat: non ergo videtur exacta responsio Innocentii.

Advertendum igitur est sanctos canonizari ab Ecclesia non esse tantum ut per invocationem eorum intercessio flagitetur, sed etiam ut eorum vita et mores fideles in hoc saeculo imitentur; experientia enim multum iuvant et robarant animos hominum. Ecclesia igitur proponit sanctos ut, dum eos invocamus, dum eorum coronas audimus, vitae experientia imitemur.

Hinc est quod eos canonizat quorum vita exemplo nobis esse possit; et inde est quod martyres illos, qui brevi martyrium subierunt, etiam canonizat non tantum propter magnam gloriam quam habent apud Deum, sed quia reliquerunt exemplum magnum fortitudinis et fidei et caritatis in subeunda et acceptanda

(35) C. 1, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum*, III, 45.

(36) "Ex preadictis apparet, quod pueri baptizati et incontinenti mortui non sunt canonizandi: quia nec multam gloriam fecit cum eis Dominus sua magnificentia". *Ibid.*

(37) "Speciale tamen est in Innocentibus, qui vice Christi mortui sunt". *Ibid.*

morte pro Christo. Hoc in infantibus baptizatis deest, qui nullo exemplo esse possunt: quia nullius virtutis actum exercuerunt: ob id non canonizantur.

Doctrina haec est Scripturae et Sanctorum. Ad Hebraeos, 13: *mementote praepositorum vestrorum, qui locuti sunt vobis verbum Dei, quorum intuentes exitum conversationis imitamini fidem.* Augustinus, sermo 47 de sanctis: *Quotiescumque*—inquit—*sanctorum martyrum sollemnia celebramus, ita, ipsis intercedentibus, expectamus a Deo consequi temporalia beneficia, ut ipsos imitando accipere mereamur aeterna; sollemnitates martyrum exhortationes martyriorum sunt, ut imitari* [F. 218] *non pigeat quos celebrare delectat.* Chrysostomus, sermo de martyribus, tom. 3: *Nemo est*—inquit—*qui nesciat martyrum glorias ad hoc divino consilio a Dei populis* [g] *frequentari, ut et illis debitus honor dicetur et nobis, virtutis experientia faciente Christo, monstretur ut, dum haec ita celebrari prospicimus, cognoscamus quanta eos gloria maneat in coelis, quorum natalitia taliter celebrantur in terris, quo possimus etiam ipsi talibus provocari exemplis virtute pari, devotione consimili ac fide*". Haec Chrysostomus. Quod autem isti sancti DD. de martyribus dicunt, dum de eis tractabant, idem est dicendum de omnibus aliis, quos Ecclesia celebrat.

Verum etiam est Ecclesiam in canonizatione proponere sanctos ob eorum intercessionem: qui autem sunt Deo gratiores et coniunctiores, sunt magis apti ad intercedendum. Ob id canonizat, aut qui multum in vita splenduerunt, aut qui magnum exemplum vitae dederunt, tum propter intercessionem, tum propter exemplum, quorum neutrum est pueris tantum baptizatis, in quibus non est exemplum, et qui, cum sint multo inferiores aliis sanctis in gratia, non sunt ita apti ad intercedendum; quo enim Deo gratiores eo magis valet eius intercessio.

De innocentibus autem est privilegium quoddam, ob mortem eorum singularem: nam non solum cum gratia, quam in circumcisione habuerunt, recesserunt, sed, ultra eam, gratiam martyrii, quae est baptismus sanguinis, consecuti sunt, ut alias tractavimus, et sic Ecclesia tanquam martyres veneratur.

Rursus habuerunt singularem mortem inter martyres: non solum enim mortem obierunt pro Christo et propter Christum, ut factum est in martyribus aliis, sed etiam vice Christi occissi

---

g *Ms.* popolis

sunt; id est, quia singuli putabantur Christus esse. Herodes enim Christum occidere volens infantem, nec inter multos discernere valens, omnes occidit, in singulis arbitrans esse Christum: nobilissimam ergo mortem propter Christum in Christo et vice Christi subierunt. In quorum festivitate, quamvis actus proprii eorum non splendeant, multum devotio fidelium accenditur, et divina providentia et magnificentia ac liberalitas splendent, quae non reperiuntur in alii parvulis cum solo Baptismo recedentibus.

**Caput 11. De sanctis quorum officia celebrantur sine canonizatione.**

Dicimus superius aliquando Papam concedere aliquibus ecclesiis, ut aliquorum officium et sollemnitatem celebrent; non tamen ob id tales canonizat, quia nondum iudicio suae potestatis eos sanctos declarat; an in hoc possit esse error.

Dico in eo quod Papa facit non errat nec errare potest; iudicat autem papa eos licite posse venerari et ut sanctos reputari, et hoc iudicium verum est, quia habet rationes et probabilitates, tales existimari debere et posse, quamvis re ipsa non tales essent, et hoc ad mores [F. 218v] pertinet et ob id errare non posset. Si enim erraret, esset illicita veneratio, quia temeraria et sine sufficienti probabilitate, unde causa esset mortis suis ovibus pastor, quod nequaquam est affirmandum; posset quidem episcopus et alii inferiores errare, sed non Papa; ob id etiam hoc ad ipsum pertinet.

At non iudicat nec declarat Papa eos vere esse sanctos, sicut facit in canonizatione. Si igitur aliter esset, nempe, quod non essent sancti, non errat Papa, quia non hoc declaravit nec definivit, sed solum licite posse existimari sanctos et ut tales venerari et propter particularem alicuius ecclesiae devotionem concedit officium. Hoc autem quod declaravit verum est nec in hoc potest decipi; et hoc est valde considerandum, quod DD. non penetrarunt: ob id in hac materia indistincte et impie locuti sunt.

Sequitur hinc quod, cum hoc nondum sit declaratum per Ecclesiam, nempe, esse re vera sanctos, possit esse error; tamen non est credendum Deum permissurum in hoc esse errorem. Quamvis autem possit esse, loquendo de potestate simpliciter; tamen temerarius esset qui affirmaret errorem esse in hoc et tales non esse vere sanctos, et hoc est valde considerandum.

Ratio autem huius temeritatis, seu causa, haec est: quia, quando determinatum est talem esse existimandum sanctum et

dignum veneratione, sunt rationes probabilissimae et rationabilissima argumenta iudicandi vere esse sanctum: unde qui contrarium affirmaret, sine ratione affirmaret et sic temerarius esset. Non enim licet argumentari ab eo quod potest esse ad id quod est de facto, sine ratione probabili et argumento rationabili quo probetur ita esse.

Obiciet aliquis sic: cum saepe contingat quod sint rationes probabiles pro utraque parte, ut patet in opinionibus doctrinalibus, in quibus unus sic alter aliter absque temeritate sentit; cur non sic erit in hoc casu quod, licet sint ratione probabiles existimandi talem esse sanctum, sint etiam rationes in contrarium, et tunc licebit absque temeritate contrarium affirmare?

Respondeo illud ita esse, quod aliquando sunt pro utraque parte in doctrinalibus rationes probabiles et licet unam aut aliam partem sequi; tamen id non semper est, sed aliquando sunt rationes probabiles pro una parte et pro contraria non est probabilitas, et tunc temerarius est qui partem talem sequitur, et hoc saepe fit in opinionibus quae per probabilia procedunt. Non enim semper utraque [F. 219] pars in probabilibus est probabilis, sed contingit unam esse probabilem alteram improbabilem, nec propterea, quia una est improbabilis, altera pars est necessaria, sed probabilis; quia non procedit nec probatur argumentis necessariis, sed probabilibus.

Dico igitur ad propositum. Quando Ecclesia concedit alicui officium, etiam si non declaret nec canonizet sanctum, habet tales rationes probabiles esse talem sanctum, ut in contrarium non sit ratio probabilis aut rationabilis dubitandi. Ob id, etiam si non definiat sanctum esse, qui contrarium affirmaret, temerarius esset, quia sine ratione ulla probabili opponit se iudicio et opinioni communi Ecclesiae. Ex his omnibus patet resolutio propositae difficultatis.

## Caput 12. De resolutione cuiusdam dubitationis.

Dubium alicui suboriri posset: dato quod Ecclesia non erret in canonizatione sanctorum, sed quod vere sanctus sit, quem sanctum declarat; an fieri possit ut talis sit in purgatorio, an sequatur ex canonizatione eum esse in coelo qui canonizatur. De martyribus non est tanta difficultas; nam martyrium liberat a culpa et tota poena, sicut Baptismus, et sicut recenter baptizatus,

quamvis adultus sit, si statim moritur convolat in coelum, ita qui martyrium subiit. At de aliis, qui non sic vitam coluerunt, non est ita certum ad coelum convolasse sine purgatione, nisi quos divina revelatio manifestavit: dubium igitur est an per canonizationem certum fiat esse in coelo.

Ratio autem dubitandi est quia qui sunt in purgatorio iam sunt extra periculum salutis, certi de sua gratia et salute et sic sancti vocari possunt quasi iam stabiles et firmi Deo. Praeterea, quia in Veteri Testamento illi patriarchae, Abraham, Isaac etc., sancti vocabantur et eorum nomina invocabantur, et Scriptura vocat Iob sanctum et tamen in Limbo erant; hinc nec Deum videbant nec in gloria erant, sed tamen certi de salute. Idem ergo dici potest de purgatorio; nam in hoc pares sunt, quia nondum Deum vident.

Ad hoc respondeo: quamvis non sit tam certum hoc quam est quod non sint in infermo, sed salvi sint, Deo amici et grati; teneo tamen per canonizationem etiam declarari et sequi eos esse in coe[F. 219v]lo.

Hoc persuadeo his rationibus: *Primo* ex ipso vocabulo: sanctus enim est quod purum est; sanctum etiam est quod firmum et stabile est. Qui in purgatorio sunt, adhuc non sunt omnino puri; quod enim omnio purum est non indiget purgatione; quamvis enim gratiam habeant, tamen retinent adhuc maculas veniales, quas contraxerunt, obnoxi seu obligati sunt poenis, ex mortali aliquo forsan contracto et remisso, donec purgentur.

*Praeterea,* licet certi sint de gratia et salute; tamen nondum ad finem pervenerunt, et sic quodam modo sunt in via. Cum igitur non omnino puri, nec omnino stabiles et firmi sint, non sunt dicendi omnino sancti; at Ecclesia simpliciter declarat sanctum iuxta communem loquendi modum fidelium, et fideles in communi loquedi modo per sanctos intelligunt eos qui sunt in paradiso: ergo Ecclesia ita definit et declarat, et in definitionibus non errat.

*Praeterea 2,* quia Ecclesia tales sanctos non solum ut salvos sed etiam ut in coelis existentes confitetur et veneratur, ut in multis orationibus publicis notum est, et in oratione quae singulis missis dicitur habet: *illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, et illi pro nobis intercedere dignentur in coelis quorum memoriam agimus in terris.*

*Praeterea 3,* quia per canonizationem fit ut Ecclesia petat a sancto tali intercessionem apud Deum et statim missa celebratur, orationes publicae funduntur. Haec omnia vana essent si in purgatorio esset sanctus; quia qui in purgatorio sunt non orant nec intercedunt pro aliis, ut dicit S. Thomas, 2.2, q. 83, a. 11. Et quamvis aliqui teneant contrarium, hoc est valde probabile.

*Praetera 4,* et est argumentum forte, si sanctus canonizatus posset esse in purgatorio, licitum esset orare pro eo, cum sit in statu in quo indiget orationibus; at nulla ratione id licet, nec Ecclesia tale quid facit. De martyre id apte docet Augustinus, tractatu, 84 in Ioannem: *Pro martyribus*—inquit—*non oramus, sed magis ut ipsi pro nobis orent.* Eadem dicit in sermone 17, de verbis Apostoli, ubi inquit: *Iniuria est pro martyre orare cuius nos debemus orationibus commendare.* Haec ultima verba Augustini probant eandem esse rationem de aliis sanctis; [F. 220] nam aliorum etiam sanctorum nos debemus orationibus commendare: ergo iniuria est pro ipsis orare, ergo sequitur eos esse in coelo, non in purgatorio.

Hoc argumentum confirmatur ex Innocentio III, cap. cum Marthae, de celebratione missarum § tertio loco [38], ubi consultus fere de hoc ita respondit: *Fraternitas tua requisivit quare fuerit mutatum quod in secreta Beati Leonis, secundum antiquiores codices, continetur, sic videlicet: Annue nobis, Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prossit oblatio, cum in modernis sacramentariis habeatur: Annue nobis, quaesumus Domine, ut intercessione Beati Leonis haec nobis prossit oblatio. Super quo respondemus quod, cum Sacrae Scripturae dicat auctoritas quod iniuriam facit martyri qui orat pro martyre, idem est ratione consimili de aliis sanctis sentiendum; quia orationibus nostris non indigent, pro eo quod, cum sint perfecte beati, omnia eis ad vota succedunt. Sed nos potius eorum orationibus indigemus, unde quod in plerisque orationibus continetur: prossit vel proficiat huic sancto talis oblatio ad gloriam et honorem, ita debet intelligi, ut ad hoc prossit quod magis ac magis a fidelibus glorificetur in terris.*

Haec Innocentius. Ex quibus colligitur non licere orare pro eis, et rursus causam esse quia sunt beati in coelis: unde iudicium

(38) C. 6, X, *de celebratione missarum,* III, 41.

Ecclesiae in canonizatione est eos esse in coelis, in quo iudicio, uti diximus, non errat nec potest errare.

Et hoc *novo alio argumento confirmo*. Si enim Ecclesia errare posset, errare posset in hoc quod in inferno aut in purgatorio esse posset quem canonizat; si igitur Ecclesia cognosceret se posse errare in hoc, nec per canonizationem tolli dubium, non prohiberet omnino orare pro canonizatis, sicut nec prohibet pro his quorum incerta est salus.

Argumenta autem superius facta in contrarium nihil probant. *Ad primum* enim iam dictum est non esse omnino puros et sanctos qui adhuc purgantur. *Ad secundum* dico iam limbum sanctorum non esse, sed, qui purgati sunt, statim in coelum convolant. Olim autem, ante Christi adventum, dignior erat status limbi quam purgatorii; purgati enim erant qui illic servabantur, et illos orasse pro aliis certum erat.

Adde quod nec olim fuit ista canonizatio, nec ille cultus erga illos qui nunc sanctis exhibetur, sed immediate invocabantur, sed fiebat memoria eorum apud [F. 220v] Deum. Nemo enim dicebat: Abraham, ora pro nobis, sed: memento, Domine, Abraham et adiuva nos propter Abraham; at nunc dicimus: ora et intercede pro nobis, sancte Petre, etc. Quia illi non erant adhuc beati, nec Deo totaliter coniuncti, sicut nunc sunt.

Nec obstat posse aliquem ex canonizatis fuisse in purgatorio. Sed dicimus: quando ab Ecclesia canonizatur, iam esse in coelo, et id decerni per canonizationem. Et forsan Ecclesia aliquandiu expectat et differt canonizationem confessorum propter hoc, ut, si purgatione aliqua indiguit, potuerit purgari.

Concludimus ex his neminem sanctum ab Ecclesia canonizatum, sive martyrem sive confessorem, esse in purgatorio, sed in coelis esse beatum.

## Caput 13. De reliquiis sanctorum.

In cap. cum ex eo, de reliquiis et veneratione santorum [39], quatuor continentur: *unum* est, ne antiquae extra capsam ostendantur; *alterum* est, ne exponantur venales; *tertium*, ut inventas de novo nemo publice venerari praesumat, nisi prius auctoritate Summi Pontificis fuerint approbatae; *quartum*, ut praelati non

(39) C. 2, X, *de reliquiis et veneratione sanctorum*, III, 45.

permittant eos, qui ad eorum ecclesias causa venerationis accedunt, variis figmentis aut falsis documentis decipi, sicut in plerisque locis occasione quaestus fieri consuevit.

*Hoc quartum positum est* propter duo genera hominum. Quidam enim falsas reliquias supponunt et affirmant esse de corporibus sanctorum quae vere non sunt, sed ipsi causa quaestus fingunt et illudunt fidelibus, et propter haec est illud dictum commune: multa corpora sanctorum venerantur in terra quorum animae torquentur in inferno. De his dicitur in canone isto quod variis figmentis decipiunt. Alii sunt qui, sive veras reliquias sive non proferant, tamen mirabiles fingunt virtutes talium reliquiarum, et quod prossint ad hoc vel illud, quae ipsi causa extrahendarum eleemosynarum componunt et mentiuntur; propter hos dicitur quod falsis documentis decipunt. Tan hos quam illos praelati in suis esclesiis debent removere.

*Tertium dictum intelligitur* de reliquiis veteribus quidem, tamen hactenus incognitis, ut quando contigit corpora aliqua antiqua sanctorum de novo reperiri. Etiam intelligitur de novis reliquiis aliquorum proxime defunctorum; tamen praecipue canon de illis praescindit: disponitur enim ne publice venerentur antequam iudicio Romani Pontificis sint [F. 221] probatae. Quod factum est, ne pateat aditus fingendi reliquias et decipiendi fideles; novae autem reliquiae non sunt venerandae publice nisi sit a Romano Pontifice canonizatus talis sanctus. Dicitur autem publice, quia in particulari licet alicui venerari reliquias eius, quem putat sanctum, sicut etiam invocare eius intercessionem apud Deum, quamvis non sit canonizatus, si non publicis officiis et orationibus Ecclesiae id fiat, ut diximus supra ex Innocentio et Hostiensi.

*Secundum dictum intelligitur,* ne reliquiae vendantur nec etiam pro praetio ostendantur fidelibus; utroque enim modo, si fiat, est exponere venales.

*Primum dictum statutum est,* ne passim circumferantur reliquiae et absque debita reverentia.

Haec statuta sunt in capite allegato. Sed difficultas, quam maxime examinare intendimus, est an Romanus Pontifex decipiatur in reliquiis sanctorum probandis, an non, sicut nec decipitur in canonizandis sanctis et, ut iam dictis colligitur, certum est non decipi in iudicio practico, nempe, esse has vel illas reliquias, ut tales, aestimandas et venerandas.

Hoc certum est, si contingeret non esse veras reliquias, tamen recte et vere iudicat esse tales aestimandas et venerandas; hoc enim directe ad mores pertinet, in quibus determinandis non decipitur. Sed difficultas est an decipiatur in hoc quod probat reliquias, quae verae non sunt, aut non sunt talis sancti sed alterius. Et videtur a simili ratione non posse errare in hoc, sicut nec errat in canonizatione, etiam quantum ad hoc quod sit vere sanctus et non solum ut sanctus existimandus.

Dico, et responsio est notanda, non esse similem nec parem rationem; reliquiae enim habent viam certam et evidentem ut discerni possint, licet temporis longitudo vel aliquis casus obscuraverit. Corpus enim martyris, quando occiditur, evidens est esse illius et, quando canonizatur sanctus, corpus est notum esse illius; postea vero, temporis longitudine aut aliquo casu, obscurari potest. Non sic de anima et salute illius, non est manifestum an sit vere sanctus necne; ob id factum est ut relicta sit potestas et iudicium in Ecclesia Romano Pontifici discernendi hoc in canonizatione.

In reliquiis vero non sic, quia notum esse potest cuilibet, etiam sine Romani Pontificis iudicio. Unde [F. 221v] factum est in reliquiis occultis temporis longitudine aut aliquo casu, Romanum Pontificem non iudicare nisi hoc solum: esse recipiendas et venerandas ut reliquias, et aliquando iudicat esse recipiendas ut tales; tamen nunquam declarat absolute esse tales, sed recipiendas esse ut tales; in canonizatione autem utrumque declarat.

Hinc est quod non potest decipi in eo quod facit circa reliquias, licet possit fieri ut non sint tales; quia id non definit. Contingere autem potest, licet raro, non esse tales, maxime in determinatione quod sint talis sancti, nec est inconveniens ullum in reliquiis, quibus simplex quidem veneratio debetur. Tamen, in sanctis canonizandis alia est maior ratio, quia non solum veneratio debetur, sed ipsius suffragium et intercessio flagitatur.

Multa alia de sanctis et eorum reliquiis dici poterant, sed praesens institutum nostrum non est de his tractare, sed de sola canonizatione, et de hac quae dicta sunt sufficere videntur.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1.—Historia de la Teología en el período 1500-1800.

Dr. Ernst Borchert. *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik, nach dem Traktat De Communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 35, 4-5). Münster, Aschendorff, 1940. En 4.°, XVI-1534 + 44* p. RM. 7.12.

El fondo del presente trabajo lo forma la edición crítica del tratado de Nicolaus Oresme *De communicatione idiomatum.* Pero el editor nos da además un cuidadoso estudio de la Cristología del siglo XIV en cuanto se refiere a la cuestión de la "comunicación de idiomas" y de la "potentia Dei absoluta". Para ello es preciso encuadrar este período de la teología en las doctrinas de Santo Tomás, Escoto, Prepositino y Pedro Lombardo. Sólo así es posible apreciar el influjo posterior del Nominalismo desde Okam hasta Pedro d'Ailli. Por último nos ofrece el autor una mirada de conjunto sobre la influencia posterior de Oresme en varios teólogos del siglo XIV. La obra del Dr. Borchert es un modelo de lo que pueden y deben ser las monografías sobre determinados puntos de la teología en definidas épocas de la historia de la Escolástica, única manera prudente de preparar una historia completa de la Ciencia teológica y de su desarrollo. El influjo del Nominalismo teológico en la Escolástica posterior hace de este libro un trabajo de sumo interés para la historia de nuestra Teología, que nace dentro de una evolución todavía no suficientemente estudiada en sus causas y en sus influjos. Precisamente la idea teológica de la *potentia Dei absoluta* es de capital importancia para entender muchos problemas posteriores. Por eso su estudio en las diversas variaciones que ha ido sufriendo en el curso de la Escolástica se ha de apreciar grandemente como un servicio rendido a la investigación. De ahí que incluyamos esta obra en los límites especiales del

ATG, no porque esté dentro de ellos en el aspecto puramente cronológico, sino porque es de interés especialísimo para la comprensión de esa época de la teología.

J. A. DE ALDAMA S. I.

GERHARD KALLEN. *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist in der Epistola de ortu et auctoritate imperii romani.* Veröffentlichungen des Petrarca-Hauses (Deutsch-Italienisches Kulturinstitut). Erste Reihe. Abhandlungen. 4. Colonia, 1939. En 8.°, 100 p.

El presente trabajo de G. Kallen, profesor en la Universidad de Colonia, es una interesante contribución al estudio de la Publicística en el siglo XV. Para ello se escoge al influyente escritor y hombre de estado Eneas Silvio Piccolomini, más tarde Pío II, y, entre sus escritos, la célebre Epístola Enee Silvii de Piccolominibus de ortu et auctoritate imperii Romani ad serenissimum et invictissimum principem et dominum, dominum Fridericum regem semper augustum. La obrita aprovecha los resultados de dos seminarios universitarios en 1931-32 y 1935. No trata Kallen de dar una nueva edición crítica del texto, imposible sin una revisión de la tradición manuscrita. Solo pretende conocer el carácter y método de trabajo propio de Eneas y especialmente como publicista.

El mérito del trabajo consiste en la amplia introducción (p. 13-50). En ella se estudian todos los aspectos que contribuyen a una perfecta valoración de la obra de Piccolomini. Los modelos en que pudo inspirarse y las condiciones históricas que produjeron su estado de alma, sin omitir lo que es propio e independiente en el autor y significa una evolución en las corrientes del pensamiento contemporáneo. Eneas contando con las realidades concretas de un Federico III, acentúa la teoría de la Translatio del Imperio, que según él ha pasado legítimamente a los alemanes como herencia de los Césares, y con él el señorío de Italia. Por otra parte, su misma actuación en los asuntos públicos de la época, su intervención como conciliar en Basilea a favor de Félix V, más tarde defensor decidido de Eugenio IV, y su amor por los intereses del Emperador a cuyo servicio había estado en la Cancillería y de quien era estimado y amado, le hacían apto para intentar el fin político que forma la base de la Epístola. Las mismas alusiones de Eneas a príncipes, estados y teorías contemporáneas se iluminan en este estudio y quedan patentes. Hace el autor después un análisis del contenido de la Epístola, buscando ya las conexiones de Eneas con las teorías medievales sobre el Imperio y su evolución hacia un concepto más moderno del derecho imperial. A diferencia de Inocencio III, según él, pasa el Imperio romano

a Carlomagno no de manos del Papa, sino del pueblo romano con aprobación del Pontífice. Del ámbito de ese poder imperial no exceptúa Eneas a ningún Estado de la cristiandad, ni encuentra otro límite para su ejercicio que el bien de la misma. Más adelante, y esta es la parte más meritoria del trabajo, se estudian las fuentes, se corrigen los juicios de Gengler, Meusel, Battaglia y del mismo Wolkan, se pone de manifiesto que no solo conoció a los publicistas de su época, sino también a los autores que ellos citan. Su carta es producto de la verdadera retórica, en la que pone todo su saber histórico, jurístico, filosófico-político, su formación artístico-literaria, su experiencia y conocimiento de los hombres, para conmover las fuerzas sicológicas de su señor y arrancar de él la decisión, de arreglar el desorden político de la cristiandad: porque: si tú quieres, puedes. De aquí se sigue el método que procede, que no es el de una demostración escolástica, o de un alegato jurídico, ni el de una prueba histórica, sino el de una pieza retórica, con su fin inconmovible delante de los ojos y los medios más eficaces en sus manos. Propiamente no es siquiera lo que Rehm y Battaglia ven en él, una síntesis dogmática de la esencia y contenido del Imperio. Y precisamente porque tiene todos esos medios en sus manos se tocan en él los dos mundos a que perteneció: el cristiano-medieval y el moderno renaciente bajo el signo de la Antigüedad. Para que nada falte al estudio introductorio se consagran sendos capítulos a los conceptos de Kaiser-Reich y de soberanía. En cuanto al primero, Eneas mantiene su concepción del imperio Kaiser-Reich, poniendo como base de ella tanto la teocracia agustiniana de Carlomagno, como el imperialismo justinianeo de los Hohenstaufen. El concepto de soberanía es el de un poder dominativo unitario, imparticipable, inalienable, irrevocable, ilimitado tanto hacia fuera como hacia dentro. Pero este concepto ¿se encuentra por primera vez en Eneas? ¿significa lo mismo que el concepto moderno de soberanía? El autor responde negativamente. Si así es, la originalidad de Eneas queda también negada. Pero el autor la encuentra en un cierto apartamiento de la concepción medieval cristiana de un poder expresión de la voluntad divina, y en el alumbramiento de una concepción más moderna del poder como exigencia de la naturaleza y de la razón, en un inicial alejamiento del mundo medieval del más allá y en un emerger en su lugar el mundo de acá.

Solo que, para decir lo único que se nos ofrece de menos laudable en el opúsculo de G. Kallen, esa modalidad sobre la base de la soberanía tiene muy poco fundamento en la Epístola. Aquel "placuit sive nature humani generis altrici, sive ipsius nature domino rectorique deo Romanum imperium excitare" (lin. 103-104) no es suficientemente preciso para justificar la afirmación, y tiene en contra las decididas que se leen en la lin. 350: "ideo

namque imperialem fortunam rebus humanis deus praeposuit" y "quem super omnes mundi homines in temporalibus deus constituit", lin. 564-565, entre otras. Lo mismo queremos decir sobre la semejanza entre Eneas y Maquiavelo en lo que toca a la utilidad terrena del príncipe. La apelación de Eneas en más de un pasaje de la Epístola a la justicia que el emperador debe administrar, y "est aliud quoddam, cui plus quam legibus obnoxius est imperator. Hoc ipsum equitas est" lin. 458-459 y las lin. 573-580 se oponen a ello.

Por lo demás, el trabajo está llevado con método científico y ofrece gran interés para los que cultivan el estudio de las ideas en los tiempos de transición de la Edad Media a la Moderna.

R. Criado S. I.

L. Castano, Soc. Sales., *Mons. Nocolò Sfondrati vescovo di Cremona al Concilio di Trento 1561-1563*. Turín, Società editrice internazionale, 1939. En 8.°, XIV-229 p. L. 15.

El presente estudio es un testimonio de los frutos que la Constitución "Deus scientiarum Dominus" está produciendo en el campo de la investigación y de las ciencias eclesiásticas, y en especial es un índice de la dirección que a la Facultad de Historia Eclesiástica de la Universidad Gregoriana ha impreso su verdadero fundador el P. Pedro Leturia.

Nicolás Sfondrati, cardenal de Cremona, nacido en 1535 y muerto en 1591 ocupando la Silla de San Pedro con el nombre de Gregorio XIV, tiene en su vida unos años de particular interés que son los de su intervención en la tercera fase del Concilio de Trento. Este es el objeto de la obra del P. Castano elaborada a base del epistolario tridentino de Sfondrati inédito y conservado en el Archivo Histórico del Municipio de Milán donde se conserva formando parte del fondo Trivulziano. cod. 1608.

A través de esta correspondencia íntima con su hermano el Barón Pablo Sfondrati aparece Nicolás el eclesiástico digno y celoso, ansioso de reforma, íntegro y recto en el pensar y obrar, si bien no exento de una ambición moderada contenida dentro de los dictámenes de la conciencia y del deber. En los primeros años de su vida pastoral el obispo de Cremona se mostró activo y apostólico revelando el influjo que en él habían ejercido aquellos dos varones extraordinarios, Alejandro Sauli y Carlos Borromeo, los dos santos milaneses.

En Trento Sfondrati traba amistad con los obispos españoles, especialmente con Antonio Agustín, Jerónimo de Velasco y el arzobispo de Granada Pedro Guerrero, del último de los cuales emite el siguiente juicio: "entre

los españoles el que es considerado como una de las figuras más sobresalientes es el Arzobispo de Granada a quien por su extremada bondad de vida y rara ciencia todos respetan y acuden a él en las circunstancias más difíciles; es persona gravísima y de mucha autoridad ante Su Majestad Católica" (p. 73).

Entre los PP. designados al principio de este período para la redacción del Indice de libros prohibidos figura Sfondrati, quien sin llegar a ser una figura de primera magnitud en el Concilio no fué tampoco de las menos activas y significativas en la tercera fase de aquella magna asamblea. Sus singulares dotes de carácter y la circunstancia de la amistad con los obispos españoles le llevó a figurar en primer término en una de las cuestiones más debatidas en el último período de Trento, es decir en la discusión sobre la residencia de los obispos.

Deseosos los prelados españoles de la verdadera reforma de la Curia abordaron el tema de la residencia. Guerrero fué el primero que con admirable gentileza y prudencia—dice Mons. Calini en carta al Cardenal Cornaro—propuso que no había mejor y más seguro camino para mostrar la obligación de residir, que el examen del derecho en que se fundaba la residencia. Esta cuestión del derecho divino de la obligación residencial dividió a los PP. del Concilio en dos partidos abiertamente contrarios: el de los *reformadores* acaudillado por Guerrero, y el de los *conservadores* en el que formaban la mayor parte de los obispos italianos. Sfondrati, italiano por nacimiento y por afecto, mas en las mejores relaciones con los españoles vióse en medio de unos y de otros y procuró, guiado de su sincero amor a la verdad y de su rectitud de ánimo mediar entre uno y otro partido.

En lo más álgido de la contienda, en la sesión del 16 de abril de 1562, el obispo de Cremona se declaró ya con su voto en favor de la residencia; mas las circunstancias que luego sobrevinieron le llevaron a significarse aun más claramente sobre el particular. El Cardenal de Mántua, que dirigía la asamblea, invitó el 20 de abril a los PP. a declarar por un *placet* o *non placet*, si juzgaban deberse o no definir el derecho divino de la residencia. Sfondrati se declaró sin ambajes por el derecho divino; con él habían votado otros 66 PP., mientras que 71 dieron voto contrario, unos con votos claros y netos y otros con algunas reservas. En vista de este resultado inesperado acudióse al Papa a quien se remitió la última decisión del asunto.

El Obispo de Cremona fué desaprobado en Roma por su actitud, si bien el sincero prelado creía haber procedido de conformidad con los dictámenes de su conciencia, penetrado como estaba de su deber y desinteresado deseo de la restauración espiritual del clero. Con este incidente, la actividad la Sfondrati en Trento disminuye visiblemente; todavía en su voto del 7 de

enero de 1563 sobre la misma materia se observa en él un cambio de conducta manifiesto: era preciso exigir la residencia, pero al Concilio correspondía excogitar los medios conducentes a este fin; se podía dispensar de la residencia por razón de un bien mayor privado o público, mas en estos casos los no residentes deberían en conciencia restituir los frutos percibidos durante la ausencia de sus propias sedes. De este modo Sfondrati se atiene a la dirección primitiva de Roma que pretendía tratar la residencia en su aspecto disciplinar y práctico, evitando una definición dogmática sobre el particular.

El trabajo del P. Castano está centrado alrededor de estas intervenciones del Obispo de Cremona en el problema de la residencia y lo hace con seguridad y dominio de las fuentes, utilizando principalmente el epistolario de Sfondrati así como otros fondos inéditos de Simancas, Madrid y el Vaticano. Las obras impresas de que dispone están muy bien aprovechadas y le permiten colocar un marco adecuado al tema principal de su estudio en el que dedica un primer capítulo a la persona de Sfondrati y otros dos muy interesantes a la tercera convocación del Concilio (cap. 2) y a la vida de los PP. en la ciudad conciliar (cap. 4).

En suma, un buen trabajo que viene a enriquecer la literatura tridentina y a iluminar un aspecto tan interesante de la tercera fase de Trento como es la controversia sobre la residencia.

R. S. de Lamadrid S. I.

J. Malaxecheverría S. I. *Martín de Olabe*. Estudio histórico. Roma, Univ. Gregoriana, 1940. En 8.°, 342 p.

El presente libro es una monografía en la que el autor con cariño y entusiasmo rebosante en sus páginas ha reunido cuanto sabemos sobre el célebre teólogo de Trento Martín de Olabe. Es lástima que esas noticias sean a veces demasiado fragmentarias y contengan de cuando en cuando lagunas lamentables que nos interesaría ver llenas. Porque realmente la figura del gran navarro lo merece. De interés para la historia de nuestra teología son su actividad de profesor en la Universidad de Dilinga (cap. 6), su actuación en Trento en los escasos datos que de ella nos quedan (cap. 7), su profesorado en el Colegio Romano (cap. 3 de la 2.ª parte), su prefectura de estudios allí mismo (cap. 4), sus obras científicas (cap. 5). Pero aun entre estos aspectos hemos de subrayar sobre todo los dos últimos. Su concepción de las ciencias teológicas tuvo influjo decisivo en la primera orientación de la futura Universidad Gregoriana, siquiera su pronta muerte no haya permitido que ese influjo se perpetuase en los documentos escritos precursores de

la Ratio studiorum. En cuanto a las obras de Olabe, de las que tan poco nos queda, creemos que es éste el capítulo más interesante del presente estudio. En él tenemos reunidas indicaciones valiosas, que otras veces han pasado desapercibidas, sobre esa actividad literaria, tan importante sin duda. Esas indicaciones son una base para posibles identificaciones, que habrán de ser agradecidas por todos los investigadores de la teología postridentina.

J. A. DE ALDAMA S. I.

*S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Meditationes seu Notae in Evangelicas Lectiones.* Editionem criticam curavit. F. STREICHER S. I. *Pars I: Meditationes de Dominicis, Tempus Adventus, Nativitatis Domini, Paschatis* (Societatis Iesu Selecti Scriptores, 3) Friburgo, Herder, 1939. En 4.°, XX-415 p. RM. 23.

El insigne editor de las Obras de S. Pedro Canisio, P. Federico Stricher, ofrece ahora la obra póstuma del santo Doctor y Apóstol de Alemania: sus meditaciones. El primer volumen de los tres que componen la obra, comprende las notas y meditaciones correspondientes al Adviento, Navidad y Pascua, dejando para los otros dos las dominicas después de Pentecostés y las de las fiestas de Jesucristo, la Santísima Virgen y los Santos.

Canisio había pensado el plan de sus meditaciones ya desde 1562: eran una necesidad que había constatado durante sus años de apostolado entre sus compatriotas, especialmente en la predicación de la divina palabra desde los púlpitos de Viena, Ausburgo e Insbruck. Era preciso explicar al pueblo con seguridad de doctrina y apostólica unción las verdades y misterios de la fe, y esto no tanto para satisfacer la curiosidad científica de los oyentes, sino para inflamar la volutad de los lectores, así sacerdotes como seglares, a quienes en la mente de Canisio iban dirigidas sus meditaciones.

Por esto, como él mismo dice se propuso no tanto insistir en el sentido literal del texto comentado, cuanto escoger los principales capítulos de doctrina contenidos en los textos evangélicos que la Iglesia presenta al pueblo cristiano en las principales fiestas del año, y acomodarlos a la meditación, la enseñanza y la oración, que son los tres fines que con ello pretende: "para que de este modo la negligencia en escuchar las exhortaciones divinas anunciadas en el Templo y Casa de Dios no venga a envilecer entre nosotros la dignidad de la palabra celestial" (p. 7).

El año 1580 debió comenzarse la primera edición de las meditaciones cuyo primer volumen apareció en 1591, al que siguió dos años más tarde, en 1593, el segundo, que en el primer plan canisiano era el último de las notas.

En 1595 comenzóse una segunda edición de la primera parte de las meditaciones, menos correcta que la anterior, lo que confirmó a Canisio en su propósito de preparar otra tercera en la que dividiese la materia toda en tres partes. No obstante la muerte del santo Doctor, acaecida en 1597, impidió la publicación de la obra que quedó preparada y corregida por la mano misma de Canisio y permaneció así conservada y custodiada en el archivo de la provincia germánica de la Compañía.

Esta es la obra cuya primera parte nos ofrece hoy el P. Streicher en su edición crítica, con una introducción histórica sobre el origen y vicisitudes de la misma.

Las meditaciones comprenden las dominicas de Adviento, las fiestas de la Natividad, Circuncisión y Epifanía y las dominicas infraoctavas de la primera y última; las dominicas después de la Epifanía, las de septuagésima, sexagésima, quincuagésima y las cinco de cuadragésima; la de Ramos y las fiestas in Coena Domini y Parasceves; la dominica de Resurrección con las ferias segunda y tercera y las cinco dominicas de Pascua; la fiesta de la Ascensión y la dominica infraoctava de la misma.

El método seguido por San Pedro Canisio es invariable en cada una de las meditaciones. Al principio de ellas presenta una introducción o explicación del texto evangélico, sigue la transcripción de dicho pasaje y luego se extiende en la materia de la meditación que divide ordinariamente en tres partes precedidas de un texto escogido del mismo evangelio, y termina con unas preces congruentes con el fondo de cada una de las meditaciones.

En estas aparecen las dotes insignes del ingenio de Canisio, claridad, elegancia de lenguaje y, sobre todo, unción religiosa, amor a la Iglesia y profundo conocimiento de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres.

Hay algo en toda la obra que merece atención especial y son las introducciones y preámbulos así generales como especiales para los diversos tiempos del año litúrgico. Los que él llama prolegómenos sobre la admirable distribución de las festividades durante el año y sobre todo el modo de celebrar con fruto el día del Señor y las demás fiestas están llenos de espíritu cristiano, de unción y devoción sagradas que nos hacen recordar la formación que había recibido en el inmortal libro de los Ejercicios de Ignacio, cuyas reglas para sentir con la Iglesia y sus preámbulos y anotaciones se están descubriendo a través de las palabras del santo Doctor.

Este mismo espíritu ignaciano y sus métodos de oración pueden advertirse en otros preámbulos, v. gr. en el de Adviento, donde, entre otras consideraciones, se insiste en la consideración de las personas que intervienen en dichos misterios, es a saber, nuestra Señora y su esposo San José, el Arcángel San Gabriel y sobre todo el Niño-Dios ya concebido.

La publicación de las meditaciones de San Pedro Canisio pone en las manos de la piedad cristiana un verdadero tesoro de ascética solidísima, proporciona, especialmente al clero, abundante materia de meditación personal llena de doctrina y de afectos devotos que lo capacite para exponer esas mismas materias a los fieles en la explicación de los evangelios del año litúrgico.

La edición, espléndida y preparada con todas las exigencias de la crítica moderna y está avalorada con dos plenísimos índices escriturario y patrístico. La obra puede adquirirse en España en la librería de Herder, Balmes, 22 (Barcelona).

R. S. de Lamadrid S. I.

S. Laurentii a Brundusio O. M. C. *Opera omnia.* Vol. 5. *Quadragesimale secundum.* Pars III. Padua, Tipografía del Seminario, 1940. En 4.°, 541 p. L. 90.

En el tomo anterior del Archivo (ATG, 2, 1939, 308ss) presentamos ya a los lectores la magnífica edición que de las obras completas de San Lorenzo de Brindis están haciendo los Padres Capuchinos de Padua. He aquí un nuevo tomo de esa edición, que viene a completar el volumen quinto dándonos la tercera y última parte del 2.° Cuaresmal del Santo. Ya quedó allí explicado el carácter de estos Cuaresmales. Sólo tenemos que referirnos a lo dicho allí, porque el tomo presente lo confirma todo. Insistimos en el carácter preferentemente escriturario de estas Homilías, que suponen en su autor un conocimiento de la Escritura nada vulgar; por eso es frecuente en ellas el uso del hebreo y del griego. Creemos que puede ser de interés para la historia de ciertas ideas y expresiones teológicas la distinción entre *teología simbólica* y *teología mística,* distinción utilizada por el Santo ya en los volúmenes anteriores. He aquí algunos textos: "Fidei lumine cognoscimus omnem sacrae theologiae tum mysticae tum symbolicae in Divinis Scripturis veritatem. Centurio hodie, symbolica theologia instructu a fide, cognoscit in Christo omnem esse potestatem: tantum dic verbo et sanabitur puer meus; nam et ego homo sum sub potestate constitutus. Sed instructus fide eadem mystica theologia, quae a Deo omnem imperfectionem aufert, (est enim sicut pictura symbolica theologia, mystica autem sicut sculptura), cognovit Christum eo magis verbo omnia posse, quo nulli tamquam Deus subiectus potestati erat" (Vol. 5, pars 1, p. 140). "Fides enim universa sacrae theologiae tum mysticae tum symbolicae mysteria continet omniaque arcana Dei..." (Ib., p. 149). "Ob id praecipue abscondit se Deus in Divinis Scripturis, ut quaereremus quidnam figurae illae significent: quid ignis, quid nu-

bes, quid caligo... et sit perscrutaremur mysteria omnia tum mysticae tum symboicae theologiae" (Vol. 5, pars 3, p. 17). Pero el texto más claro es el siguiente: "Quicquid perfectionis et virtutis reperitur in omnibus sanctis mulieribus in Divinis Litteris, tribuendum est Sanctissimae Virgini absque omni vitio et defectu; sicut sacra theologia symbolica tribuit Deo quicquid boni reperit in creaturis totius universi, absque tamen omni imperfectione; unde mystica theologia negat omnem in Deo imperfectionem, sicut symbolica omnem perfectionem affirmat. In Divinis Scripturis multos legimus viros optimos, multos etiam pessimos. Theologia mystica negat de Christo omne malum, omne vitium atque peccatum istorum; symbolica vero omnem virtutem ac perfectionem illorum affirmat, absque ulla vel minima macula vel naevo imperfectionis. Ita etiam in Sanctis Scripturis multas legimus mulieres virtute praeditas, multas etiam vitiis deditas. De Sanstissima Virgine affirmanda est omnis virtus atque perfectio sanctarum mulierum, neganda autem omnis malarum imperfectio..." (Vol. 5, part 2, p. 287). La distinción parece coincidir con el conocido proceso teológico para llegar al conocimiento de Dios. Pero es de gran interés no sólo la terminología, sino también la aplicación a Cristo y a la Virgen.

El presente tomo ofrece también los índices de los tres que forman el volumen 5, o Cuaresmal 2.º Sobre las características de la edición sólo diremos que el tomo en nada desdice de los anteriores.

J. A. DE ALDAMA S. I.

*Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Vorbereitet von H. Finke, in Verbindung mit E. Eichmann und M. Honecker herausgegeben von J. Vincke.* (Spanische Forschungen der Goerresgesellschatf, herausgegeben von ihrem spanischen Kuratorium, Reihe I, Band 8). Münster, Aschendorff, 1940. En 8.º, 412 p. RM. 16.50.

Ya el pasado año presentamos a nuestros lectores las interesantes investigaciones que está llevando a cabo la Goerresgesellschaft sobre la historia y la cultura de España. Tenemos a la vista el octavo tomo de la colección, cuyo conjunto en nada desmerece de los anteriores. Entre sus varios trabajos vamos a señalar algunos de mayor interés teológico.

El DR. JOSÉ VIVES en cortas páginas trata algunos *problemas de datación* que ofrecen las *inscripciones de la España cristiana* (1-24). Notemos entre ellos la cifra nexo de XL, signo especial de la epigrafía española, cuyo desconocimiento ha llevado a tantos errores aun a autores por otra parte de gran valer científico. Dígase lo mismo del episemon y de otros signos parecidos.

El trabajo de D. Fernando Valls Taberner sobre los *Concilios Visigodos de la Provincia eclesiástica Tarraconense* (25-36), no ofrece cosa de mayor interés y hubiera pedido una documentación más técnica y acabada.

En cambio trae noticias muy valiosas D. José Rius Serra sobre la *persistencia del Derecho visigodo en Cataluña* durante todo el siglo XIII (65-80), con numerosos documentos inéditos en los que se contienen diversas citas del Fuero Juzgo.

El Dr. Seidlmayer da cuenta de la famosa colección española de manuscritos existentes en el Archivo Vaticano y que lleva el nombre general de "*Libri de Schismate*" (199-262). Los manuscritos se deben al Cardenal y Obispo de Pamplona Martín de Zalva y han sido ya utilizados de una manera fragmentaria por varios investigadores. Pero hasta el presente no se había hecho una descripción completa y detallada de su contenido. Este es precisamente el valor del artículo. En él se anotan también los trozos que han sido editados.

Citaremos por fin el trabajo del Dr. E. L. Llorens sobre la *concepción del Estado en el P. Juan de Mariana* (381-412). El estudio se concentra en la obra de Mariana "De rege et regis institutione", y su interés particular está en determinar la mente del célebre historiador en sus fuentes clásicas y en los pensadores de la época en que escribía.

La impresión del tomo no desdice en nada de la de los anteriores y las ilustraciones son un modelo en su género.

J. A. de Aldama S. I.

O. R. Redlich, *Staat und Kirche am Niederrhein zur Reformationszeit*. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1938. En 8.°, IV-127 p. RM. 3.50.

La escasez de estudios especiales sobre la propagación de la Reforma en la región del Rin, ha movido al autor a publicar el presente trabajo, aprovechando en él las numerosas fuentes originales por él manejadas y estudiadas con motivo de la composición de su anterior obra: "Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit" (Bonn, 1907-Publicationen der Gessellschaft für Rheinische Geschichtskunde, XXVIII).

En las páginas del libro pueden verse los esfuerzos luteranos por introducir las doctrinas reformistas en la baja Alemania y el parcial éxito obtenido a causa de los intereses políticos y las vacilaciones de los duques de Cleves, Juan III y Guillermo V.

Juan III que reunió en su persona los ducados de Jülich-Berg y Cleve-

Mark, como consecuencia de su matrimonio con María hija de Guillermo IV, mostróse en los primeros años de su gobierno decidido defensor del catolicismo en sus estados. Sin embargo, aunque opuesto a una separación y rompimiento con Roma, la idea de la necesidad de una reforma en materia eclesiástica mantúvole vacilante ante el creciente movimiento luterano que se iba infiltrando en sus estados.

La tendencia reformista se acentuó de un modo especial al sucederle en el gobierno su hijo Guillermo V a quien la imprevisión paterna había dado por preceptor a uno de los más entusiastas admiradores de Erasmo, Conrado Heresbach. Guillermo, no obstante su formal compromiso con Carlos V a quien había prometido en Venlo mantener la religión católica, no solo se manifestó benévolo con los luteranos, sino que llegó, traspasando el terreno de lo temporal, a invadir el eclesiástico con disposiciones abiertamente persecutorias contra los católicos, como el decreto de 1551 en que prohibía bajo pena de muerte el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica.

Rodeado de consejeros entre los que predominaban los innovadores, luteranos y calvinistas, y especialmente influenciado por Heresbach, que había logrado ponerle en comunicación inmediata con Erasmo y Melanchton, su intervención en los asuntos religiosos favoreció la labor de los protestantes, que inoculaban sus doctrinas a la sombra del poder civil. Más tarde, sin embargo, lo mismo Guillermo que su preceptor volvían definitivamente al seno de la Iglesia católica.

Ni que decir tiene que estas alternativas y vicisitudes de la reforma en la baja Alemania están enfocadas bajo el prisma protestante, lo que ha de tenerse en cuenta para el juicio definitivo de la presente obra.

R. S. de Lamadrid S. I.

M. Cascón S. I. *Los Jesuítas en Menéndez Pelayo.* Valladolid, Librería Santarén, 1940. En 8.°, 613 p. Ptas. 30.

El P. Miguel Cascón desde antiguo muy familiarizado con Menéndez Pelayo y cuanto con él se refiere ofrece el fruto de varios años de trabajo en un magnífico volumen, que puede decirse una verdadera antología de cuanto Menéndez Pelayo escribió sobre la Compañía de Jesús.

Al ofrendar su obra el P. Cascón a la Compañía en el cuarto centenario de su fundación ha ofrecido al mundo erudito una verdadera historia de los hijos de Ignacio en España, con la inmensa ventaja de que no es uno de ellos el que habla sino que ha dejado la palabra al gran polígrafo español.

La materia no era fácil de sistematizar, por hallarse dispersa no solamente entre las obras magistrales de Menéndez Pelayo sino en todos cuan-

tos escritos salieron de su pluma, todo lo ha revisado y releído el P. Cascón, revistas y artículos, apuntes manuscritos, acotaciones y aun la misma correspondencia conservada con veneración en la biblioteca de Santander. Toda esa ingente literatura jesuítica está tratada por el P. Cascón en 100 capítulos que ha encuadrado en quince secciones, cuyos títulos mejor que otras consideraciones darán el plan de la obra que reseñamos: *San Ignacio y la Compañía de Jesús. Contrarreforma. Escolasticismo. Magia y Ocultismo. Humanismo. Ascética y Mística. Didáctica. Historiografía. Estudios bibliográficos. La obra jesuítica en América. Labor cultural setecentista. Evolución del antijesuitismo en el s. XVIII. El destierro en Italia. Actividades literarias en la última época. Nomenclátor bibliográfico. Influencia de los jesuítas españoles en la cultura universal.*

De una manera especial interesa a la teología postridentina cuanto sobre las figuras de primera magnitud de la teología española escribió Menéndez Pelayo; sus juicios referentes a Salmerón, Toledo, Molina, Suárez, Vázquez, Valencia, Arriaga, Ruiz de Montoya, Ripalda, Lugo, Maldonado Nierember y demás teólogos ascetas y filósofos, cuyos nombres y principales indicaciones bibliográficas pueden fácilmente hallarse en los dos complementos del valioso homenaje del P. Cascón: el Nomenclátor y el índice onomástico que avaloran y completan la síntesis de las actividades de la Compañía de Jesús en nuestra Patria.

La labor del P. Cascón ha sido inmensa, trabajo de conocimiento de las fuentes que maneja, de tesón y de sacrificio. Difícilmente se podrá añadir algo nuevo a lo que el autor ha reunido en su obra cuya presentación, por otra parte, cuidadosa y esmerada hacen de ella un digno homenaje de la Compañía y en nada desdice del Maestro cuyas palabras recoge y resucita.

R. S. DE LAMADRID S. I.

## 2.—Obras diversas.

E. BOULARAND S. I. *La venue de l'homme à la foi d'après Saint Jean Chrysostome.* (Analecta Gregoriana, 18). Roma, Università Gregoriana, 1939. En 4.°, 192 p. L. 15.

Hemos leído este libro con verdadero interés. La gran figura del Doctor de Antioquía y de Constantinopla, exégeta copioso de sabor profundamente humano y apostólico, no podía menos de iluminar problema tan vital como es el acercamiento y la venida del hombre a la fe; es al fin y al cabo

base innegable de todas las disquisiciones que puedan producirse sobre psicología religiosa.

Sin duda no hay que esperar en el Crisóstomo ni el tecnicismo de los teólogos de hoy, ni la rigidez de un tratadista de escuela, ni la consideración explícita de problemas teológicos que han surgido y se han diferenciado a lo largo de las luchas y de la evolución dogmáticas. La atención de San Juan Crisóstomo se dirige preferentemente en este caso contra los *anomeos,* de raigambre racionalista, contra los cuales ponderará las flaquezas de la razón y de la sabiduría humanas; también contra los *maniqueos,* que en este tema de la fe le llevarán a asentar firmemente la existencia de la libertad del hombre.

No constituyen las explicaciones homiléticas del santo Doctor un sistema escolástico sobre la fe; pero es mérito del R. P. Boularand haber sabido encuadrar los copiosos materiales suministrados por el Príncipe de los oradores sagrados dentro de unos capítulos bien definidos en torno a la fe; y esto con lógica y suavidad a la par, sin violentar el pensamiento del santo para fijarlo en categorías apriorísticas. El R. P. estudia en sendos capítulos la doctrina del Crisóstomo sobre el objeto y naturaleza del conocimiento que es propio de la fe, sobre el papel que desempeña la razón para llegar a este conocimiento, y sobre la acción que en ello juegan la libertad humana y la gracia divina.

En el conocimiento que es propio de la fe, estudiado en el capítulo primero, se podrá advertir en San Juan Crisóstomo al buen predicador y pastor de almas que pondera el aspecto de *valor* y utilidad, las luces, que reporta este conocimiento creyendo lo que enseñan las Escrituras y Tradiciones, las verdades reveladas por Dios accesibles a la razón y los misterios que sobrepujan las fuerzas del entendimiento: los labriegos de los alrededores de Antioquía sabían más que los discípulos de los filósofos más célebres sobre las verdades básicas para la vida, cuanto hay de maestro a maestro, cuanto hay del Espíritu Santo a Platón.

El papel propio de la razón en orden a este conocimiento aparece en el Doctor oriental primeramente de una manera negativa presentando las flaquezas e incapacidad del entendimiento para llegar a la certeza en muchas cuestiones: Sócrates, Platón y Aristóteles fueron impotentes para persuadir a muchos; y con ser tanto esta flaqueza, es grande la presunción de la razón, que ha perdido a los filósofos y a los herejes. Si en la ponderación de esa debilidad del entendimiento puede chocar durante la lectura cierta exageración oratoria comprensible; no por eso dejarán de observarse en el Crisóstomo sus acertadas exposiciones sobre el valor positivo que corresponde a la razón en orden a la fe, mostrándole la existencia de Dios, ase-

gurándole de sus atributos, y constatando las señales de que Dios habla; la profecía y los milagros son naturalmente las señales que considera el santo con preferencia.

La acción propia de la voluntad aparece en el hecho de la libertad de la fe, que el R. P. Boularand deduce y explica siguiendo diferentes afirmaciones del Predicador de Constantinopla. Los obstáculos que se oponen a este querer son cuidadosamente indicados por el celoso Pastor: la soberbia intelectual, la adhesión al pecado y el hábito del mismo...

Por eso aparece más clara la necesidad de la gracia para la fe, necesidad que se estudia en un cuarto y último capítulo: se trata de una vocación divina, como lo dice el santo expresamente. El R. P. estudia con particular diligencia unas frases de S. Juan Crisóstomo de aspecto semipelagiano, que parecen atribuir el comienzo de la fe a la disposición del individuo; frases que siendo explicables en quien desea ponderar la libertad humana contra los maniqueos, podrán interpretarse como de disposiciones negativas y ocasionales, que no merecen, pero sí atraen, la gracia de Dios, que no la niega a quien hace lo que está de su parte.

En conjunto la doctrina de San Juan Crisóstomo sobre la venida a la fe nos parece coherente y fija, dentro de cierta nebulosidad que a veces podrá sentirse por las aparentes contradicciones de un orador; y es acierto indiscutible del autor de este libro el haber sabido mostrar esta cohesión doctrinal, y puesto en su luz las frases controvertibles del santo.

El análisis de los ejemplos ofrecidos por la Escritura y la luz de la doctrina paulina es lo que sobre todo ha guiado al santo en estas delicadas exposiciones psicológicas que su experiencia y celo pastorales le enseñaban. Señalemos una opinión más original que aparece al leer al santo, la preferencia por la profecía sobre el milagro: "al vulgo le atraían más los milagros, a los intelectuales las profecías y las instrucciones..." (p. 80, 91...)

Terminemos felicitando sinceramente al autor de esta obra cuya lectura se hará con provecho y placer.

M. Nicolau S. I.

J. Madoz S. I. *Excerpta Vincentii Lirinensis*, según el códice de Ripoll, n. 151, con un estudio crítico introductorio (Estudios Onienses, serie I, vol. I). Madrid, Aldecoa, 1940. En 8.°, VIII-157 p.

El R. P. Madoz, que ya había publicado algunos trabajos muy apreciables sobre Vicente de Lerins, ofrece ahora en el primer número de "Estudios Onienses" (Colegio Máximo S. J. de Oña) la edición de cierto florile-

gio sistemático de sentencias agustinianas, contenido en el cod. misc. del Monasterio de Ripoll, 151, existente hoy en el Archivo de la Corona de Aragón, y atribuído en el manuscrito a Vicente de Lerins.

Antepónense a la edición misma cinco capítulos introductorios, donde sucesivamente se examinan el problema de la autenticidad, la cuestión literaria, el contenido teológico antinestoriano del escrito, las relaciones de éste con el símbolo Quicumque y finalmente algunos pormenores acerca del manuscrito y su actual edición.

En cuanto a la paternidad vicenciana de los Excerpta... ex universo beatae recordationis Augustini episcopi (así se titula el florilegio en el códice catalán), decídese el docto Profesor de Oña por la afirmativa, aduciendo indicios externos e internos, cuyo valor probativo, por lo menos en su conjunto, no deja, a nuestro juicio, lugar a duda razonable.

En este primer capítulo se dilucida la dificultad que podría oponerse contra la autenticidad, por parte del antiagustinismo, tacha que acompaña en la Historia al nombre de Vicente. Responde bien el P. Madoz con la observación de que los semipelagianos, tan adversos a las doctrinas nestorianas, apoyaban precisamente su polémica en el gran Doctor, aunque por otra parte rechazasen las enseñanzas de Agustín en lo tocante a la predestinación.

Más interesante que el contenido antinestoriano de los Excerpta, nos parece la cuestión de sus relaciones con el Quicumque. Las afinidades en ideas y estilo de varios artículos del famoso símbolo con las sentencias del compendio del Lirinense, son realmente sorprendentes. Si la insuficiencia de sólidas razones impide la atribución del símbolo a Vicente, el florilegio del monje de las Galias aporta nueva luz sobre el hecho de la lenta elaboración del Credo pseudoatanasiano, elaboración que, en su última etapa, se acerca más, según opina el P. Madoz, hacia la mitad del s. 5.º que a la época de Cesáreo de Arlés.

Por las breves líneas que anteceden se puede inferir el interés con que los especialistas en la materia acogerán la nueva publicación. Nuestra más cordial enhorabuena al R. P. Madoz y a los demás Redactores futuros de Estudios Onienses, que vienen a acrecentar la gloria conseguida por el Cursus Theologicus de Oña y a contribuir valiosamente al renacimiento de la teología en nuestra patria, donde con tan vivos resplandores brilló en otro tiempo la divina ciencia.

A. Segovia S. I.

*S. Isidori Hispalensis Episcopi De Haeresibus liber.* Nunc primum edidit P. A. C. VEGA, O. S. A. (Scriptores Hispano-latini Veteris et Medii Aevi, 5). El Escorial, Typis Augustinianis Monasterii Escurialensis, 1940. En 8.°, 40 p.

*S. Isidori Hispalensis Episcopi Liber de Variis Quaestionibus.* Auctori restituerunt P. A. C. VEGA ET A. E. ANSPACH (Scriptores Hispano-latini Veteris et Medii Aevi, 6-8). El Escorial, Typis Augustinianis Monasterii Escurialensis, 1940. En 8.°, LXXXIV-287 p.

Con gran utilidad para la ciencia española continúa su publicación la colección de los PP. Agustinos del Escorial, que tanto está esclareciendo nuestra primitiva literatura cristiana. Ha sido una dicha el que esta benemérita publicación haya podido reanudar sus tareas después de cuatro años, y a lo que se ve con un empuje y entusiasmo dignos de todo encomio.

El tratadito *De haeresibus*, señalado por S. Braulio y desconocido hasta que el P. Vega lo dió a conocer en la Ciudad de Dios el año 1936, es una obra pequeña, pero de inestimable valor para la investigación isidoriana. El editor lo ha insinuado en la introducción, donde no solamente prueba definitivamente la autenticidad del tratado, sino indica sus relaciones literarias con los capítulos 4, 5 y 6 del libro VIII de las Etimologías, y lo que es aún más interesante, con el capítulo 11 de las *Questiones Veteris Testamenti* (Levítico). Finalmente el haber anotado cuidadosamente las fuentes del tratado en su edición, hace de ésta un instrumento muy apreciable para nuevos estudios sobre el Doctor Hispalense. En otra parte dijimos lo que nos parecía sobre la probable fecha de composición de esta obrita isidoriana (Cf. *Indicaciones sobre la cronología de las obras de San Isidoro* [*Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936] 88s).

De mayor mole es el segundo tratado isidoriano que editan el P. Vega y el Dr. Anspach. De mayor mole y de excepcional importancia por restituir a S. Isidoro una obra atribuída antes a Hrabano Mauro. Los editores han logrado identificar en ella el segundo libro de las *Quaestiones*, que ya había señalado San Braulio. Con ello las llamadas hasta ahora *Quaestiones in Vetus Testamentum*, unidas como libro primero al presente tratado, habrán de llamarse en lo sucesivo, según el *explicit* nuevo, "*Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos, seu ceteros Infideles, vel plerosque Haereticos Iudaizantes, ex utroque Testamento collectus*". La obra es sin duda de San Isidoro. Y la identificación con el segundo libro de las *Quaestiones* parece tener todas las garantías de seguridad. Es muy característico en este sentido el modo de citar un pasaje sobre el Levítico, que se contiene en las antiguas *Quaestiones in Vetus Testamentum*. La obra tiene además importancia

principalísima para la determinación y el estudio de las traducciones latinas de la Biblia en España. Lo ha notado con gran acierto el Dr. Anspach en su introducción. Es lástima que las circunstancias nos hayan privado de muchos de los estudios hechos hace años por los editores en orden a la edición, y que por lo mismo ésta no haya podido alcanzar en compulsación de fuentes y en índices la perfección que la hubiera hecho mucho más utilizable para ulteriores estudios.

J. A. DE ALDAMA S. I.

FR. J. DÖLGER (†). *Antike und Christentum. Kultur und Religionsgeschichtliche Studien.* VI, 1-2. Münster i. West., Aschendorff, 1940. En 8.°, 80 y 79 pp. respect. RM. 3.75 (5) cada fasc.

La muerte del insigne Profesor de Bonn, acaecida poco después de entregado a la imprenta el 2.° fascículo del volumen 6.° de Antike und Christentum, es una de las pérdidas más sensibles sufridas este año por la ciencia católica alemana. Si la gratitud debida al inolvidable maestro pide un recuerdo sentido a su memoria, el justo aprecio de sus eminentes valores exige el testimonio de nuestra admiración ante la actividad incesante, profunda y vastísima del gran investigador. Pocos en la actualidad le aventajarían en el conocimiento de las relaciones entre el cristianismo primitivo y la cultura antigua. El afán de objetividad en el estudio de los textos le llevaba a considerarlos integralmente bajo sus diversos puntos de vista. La arqueología, la filología, la teología patrística, las historias de la Iglesia y de las Religiones eran otras tantas fuentes de información para el infatigable profesor, fuentes, con las que esclarecía textos, muchas veces bien oscuros y al parecer indescifrables. El índice de su magnífica biblioteca particular y el método seguido por él en sus seminarios de historia eclesiástica, decían mucho sobre su amplitud de miras.

En cuanto a los escritos de Dölger, ciñéndonos a Antike und Christentum, basta recorrer con algún detenimiento sus páginas, para darse cuenta del enorme trabajo de investigación realizado por su único redactor. Como ejemplo, véase la serie de textos y cuestiones examinadas, a propósito del tema "Ita, missa est" estudiado a la luz de la cultura y de la historia del lenguaje.

Motiva el artículo el deseo de profundizar en el genuino sentido de missa=dimisión o despedida (Entlassung), y no=misión, como interpretan algunos modernos con J. Thomé. Los testimonios de Isidoro de Sevilla y Floro de Lyon, aducidos por Dölger, representan bien la tradición recogida por la cultura de la naciente Edad Media, en favor del significado: missa=di-

missio (pp. 81-85). Tal sentido de la palabra se encuentra en el lenguaje popular, militar y jurídico de la antigua Roma (pp. 85-88) y en el ceremonial palatino de Bizancio (pp. 88-92). Después de examinar el testimonio literario más antiguo del "Ita, missa est" (de la liturgia de la misa), contenido en el Ordo Romanus I, que nos presenta indicaciones referentes a las misas pontificias en Roma, a fines del siglo 6.º (pp. 92-95), pasa el docto Profesor a estudiar los documentos que atestiguan el uso lingüístico viviente, sin duda anterior al consignado por escrito en los libros litúrgicos. Preciosos pormenores ofrece la Peregrinatio Aetheriae, por el 395 (+). Aquí se observa la evolución semántica de missa=despedida, hacia el sentido actual de "misa", (pp. 95-108). Con citas de Tertuliano se procura establecer la antigüedad aproximada del "Ita, missa est" (pp. 108-117). Examínanse luego diversas hipótesis no fundadas, que buscan el origen de la fórmula en el dominio cultural griego (pp. 117-130), para concluir por inclinarse, como a la más probable, a la opinión de Buecheler que ya hizo notar la semejanza de la frase con la fórmula=Itote Iguvini, conservada en un bronce de Gubbio (Umbría). Esta sería la expresión litúrgica de despedida más antigua, conocida hasta ahora, en terreno itálico con el solemne Ite (pp. 130-131). Un breve apéndice (p. 132) acerca del tono en el canto del "Ita, missa est", pone fin a la interesante investigación.

Es ésta un ejemplo típico del método de trabajo en Dölger. Extensión, profundidad, olfato crítico en la búsqueda de afinidades entre los textos, precaución al designar el grado de certeza de los resultados obtenidos: tales son sus virtudes. La excesiva acumulación de material lleva naturalmente a cierto desorden en la exposición; y la dificultad del asunto en este caso concreto hace que el origen lingüístico de la fórmula, quede sólo a medias esclarecido, pues, si bien para el "Ite" se encuentra la analogía del "Itote" úmbrico, en cambio por lo tocante al "missa est" (nos referimos a la frase, no a la acción significada) no aparece tan claro que tenga precedente en el ceremonial litúrgico de aquel pueblo itálico. La dificultad en disipar tales obscuridades, inherente con frecuencia a la labor de todo aquel que va, por vez primera, abriendo el surco en terreno virgen o poco menos, se compensa, no sólo con la importancia del avance positivo y del ejemplo estimulante, sino muchas veces, como en tantas ocasiones le ha sucedido a Dölger, con la satisfacción de haber resuelto espinosos problemas de hermenéutica arqueológica.

Por lo demás los especialistas en estas materias, católicos y protestantes, con su aprecio, respeto y admiración, han sabido hacer justicia a los méritos del insigne profesor de Bonn, que tan digna y brillantemente ha procurado con sus numerosas publicaciones mantener la altura cultural del

sacerdocio católico, según las exigencias de la crítica y de los modernos descubrimientos y conforme a los insistentes deseos de la Santa Sede.

A. Segovia S. I.

*Peter Abaelards Theologia Summi Boni. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 35, 2-3). Editado por H. Ostlender. Münster, Aschendorff, 1939. En 8.°, XXVIII-118 p. RM. 5.17.

La presente obra es principalmente, como indica su título, una edición crítica del célebre libro de Abelardo, que ocupa 108 páginas, precedida de una valiosa introducción. El escrito de Abelardo, condenado en el Sínodo Provincial de Soissons en 1121, había sido publicado en 1891 por R. Stölzle, con el título: *Tractatus de unitate et trinitate divina;* pero la imperfección del ms. de Erlangen utilizado para la edición, hacía desear una publicación más completa y exacta. Descubierto en 1924 por Ostlender otro manuscrito de Berlín, y habiendo progresado no poco en estos últimos años el conocimiento de los estudios teológicos del siglo XII, este trabajo podía realizarse más fructuosamente. El Incipit *Summi Boni* sirve para distinguir esta *Theologia* de las otras dos de Abelardo la *Christiana* y la *Scholarium*.

Después de una cuidadosa descripción del manuscrito y de su contenido, compara Ostlender las dos redacciones de Erlangen y Berlín, que proceden de una fuente común, y concluye que la forma definitiva y más completa es la del manuscrito berlinés.

La composición del libro guarda, según Ostlender, una estrecha relación con la controversia contra Roscelin de Compiegne, a la sazón canónigo de S. Martín de Tours; pero no se trata de una obra de polémica personal e inmediata como sostienen Stölzle y Ottaviano; sino de unas prelecciones escolares, que consideran un número mayor de adversarios y manifiestan una fuerte tendencia antijudía.

Como en toda la polémica y en la condenación del libro se le designa con diferentes títulos, se plantea el problema de saber cuál es el fijado por su autor. El manuscrito de Berlín nos dice: *Petri Abaelardi Palatini Peripatetici Theologia explicit*. Este título *Theologia*, confirmado además por muchas expresiones del autor refiriéndose a esta obra, debe preferirse.

Que este fué el libro condenado en Soissons lo demostró abundantemente Stölzle. Como fecha de su composición asigna Ostlender con plena seguridad el año 1120. Posterior a la Lógica *Ingredientibus*, este escrito fué luego ampliado por Abelardo, para defenderse, hasta constituir la primera redacción de la *Theologia Christiana*.

Se observan alusiones a los escritos de Escoto Eriúgena, al cual nunca cita nominalmente; y al platonismo de la escuela de Chartres. La relación con las doctrinas de su maestro Guillermo de Champeaux no puede puntualizarse, porque sólo se conoce muy imperfectamente la tradición de sus escritos. Evidentemente la polémica de Anselmo de Cantorbery contra Roscelin le es bien conocida. Pero todas estas fuentes no quitan nada al carácter siempre personal de los escritos y del genio de Abelardo.

El editor moderniza la ortografía, muy acertadamente a nuestro juicio, guardando en lo demás la técnica irreprochable de presentación crítica, habitual en esta colección. El trabajo está dedicado al Dr. B. Geyer, benemérito de la investigación abelardiana.

P. M.ª Abellán S. I.

*Hugonis a S. Charo. Tractatus super Missam seu Speculum* Ecclesiae, edidit G. Sölch. O. P. (Opuscula et Textus. Series Liturgica). Münster, Aschendorff, 1940. En 16.°, 56 p. RM. 1.10.

El interés despertado en los últimos tiempos por la persona y las obras del ilustre Cardenal dominico Hugo de S. Caro [1] llevó al P. G. Sölch a estudiar el *Speculum Ecclesiae* bajo el punto de vista de la historia de la liturgia [2]; pero por falta de elementos suficientes no pudo dar entonces una edición crítica de la obra. Ahora ha podido disponer de cinco códices de los siglos XII y XIII, pertenecientes a dos familias, con ayuda de los cuales pretende restablecer un texto que se acerque bastante al de Hugo; obra no fácil por la corrupción de los manuscritos.

Aun tratándose de una edición crítica, ha preferido el P. Sölch adoptar la ortografía moderna, y ha prescindido de anotar los evidentes errores gramaticales. A pesar de ello el aparato crítico es abundante y claramente dispuesto.

Nada decimos de la obra misma de Hugo, bien conocida y difundida desde antiguo en manuscritos y ediciones impresas, pues el mismo editor se ha encargado de hacerlo en el libro antes citado.

Para la historia de la Teología medieval es muy interesante una cita que hace de Pedro Cantor, no identificada hasta ahora en sus obras conocidas, sobre la significación del pronombre *hoc* en la fórmula de la Consagración.

---

(1) El primer número de nuestro Archivo contiene un estudio sobre la doctrina matrimonial de Hugo de San Caro, con indicaciones generales sobre su bibliografía.

(2) Hugo von St. Cher und die Anfänge der Dominikanerliturgie. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zum *Speculum Ecclesiae*. Köln. Albertus-Magnus-Veslag, 1938.

Notemos también su opinión sobre la consagración de una sola especie (p. 35) y sobre la obligatoriedad de la mezcla del agua con el vino (p. 36).

P. M.ª Abellán S. I.

M. Grabmann, *Die Sophismataliteratur des 12 und 13 Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* 36, 1). Münster, Aschendorff, 1940. En 8.°, VIII-98 p. RM. 4.50.

Como complemento a sus trabajos sobre el Aristotelismo en la Edad Media (Traducciones y Comentarios del Estagirita, métodos e instrumentos científicos) publica ahora Grabmann un estudio sobre los Sofismas de los siglos 12 y 13, de gran interés para conocer la enseñanza que se daba en la Facultad de Artes. Los Sofismas de esta época no son generalmente, como fueron con frecuencia en los siglos 14 y 15, sutilezas inútiles, sino verdaderos problemas filosóficos, que merecieron ocupar a graves maestros y comentadores de Aristóteles. El mismo Sto. Tomás de Aquino, sin haber compuesto Sofismas en sentido estricto, ofrece muchos puntos de contacto con ellos en su *De fallaciis ad nobiles Artistas*. Como este género literario aparece ya en el primer período de la Escolástica y es poco conocido, el trabajo de Grabmann viene a llenar un vacío, y es, al mismo tiempo, una ampliación de sus estudios sobre Boecio de Dacia.

Los Sofismas nos ofrecen un típico ejercicio escolar. Para resolver un problema presentado en forma de sofisma, era preciso un serio conocimiento de la materia a que se refería, gran claridad de conceptos, y agudeza para precisar y distinguir. Con ellos se conseguía también dar vida e interés a los ejercicios de la Lógica. El nombre recuerda las paradojas estoicas y megáricas; pero se aplica en esta época a todas las proposiciones formuladas concisamente, y destinadas a los ejercicios prácticos de los Artistas, que han de demostrarlos o emplearlos como punto de partida de una discusión.

El método no estaba exento de peligros, y ya en el siglo 12 lo hacen notar entre otros Juan de Salisbury y Esteban de Tournai. Más tarde se amplía el campo preferentemente lógico y gramatical de los primeros sofismas, y se trata en ellos de problemas metafísicos y psicológicos.

La introducción de Grabmann ofrece una interesante recopilación de la bibliografía precedente sobre los Sofismas, y valiosas indicaciones sobre la importancia de éstos en el Plan de estudios de la Facultad de Artes. Estudia luego en la Primera Parte los Sofismas de carácter lógico, contenidos en los Mss. lat. 2499 y 2459 de la Biblioteca Nacional de Viena. En la Segunda, la

colección de Sofismas del siglo 13 y principios del 14. Son dignas de notarse las obras teóricas sobre los Sofismas, como las distinciones contenidas en el Vat. lat. 4546 y el tratado anónimo *De arte opponendi et respondendi;* luego las colecciones del Vat. lat. 7678; los Sofismas lógicos y gramaticales de Roberto Kilwardby; los del Ms. París. Nat. lat. 16135; dos de Siger de Brabante; varios del Cod. Plut. XII. sin. 3 de la Biblioteca Laurenziana de Florencia; los contenidos en los Mss. París. Nat. lat. 16222; Clm. 3852; y 510 de la Biblioteca de la Ciudad de Brujas, terminando con los de Bartolomé de Brujas y su escuela. La Tercera Parte, contiene la edición completa del Sofisma de Boecio de Dacia: *Omnis homo de necessitate est animal.*

Todos los amantes de los estudios medievales han de agradecer al Profesor Grabmann, benemérito impulsor del estudio de la Metodología Teológica en la Edad Media, este trabajo; que, dentro de su brevedad y de su carácter fragmentario, ha de ser utilísimo para fomentar la investigación de este género literario, y para una futura más amplia síntesis sobre la pedagogía filosófica medieval.

P. M.ª Abellán S. I.

J. Santeler. *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin.* (Philosophie und Grenzwissensschaften, 7, 2-4). Insbruck-Leipzig, Rauch, 1939. En 8.°, IV-280 p. RM. 12.

El influjo del Platonismo en los pensadores cristianos es un tema de gran interés, sobre todo cuando se trata de problemas teológicos y su interpretación. El P. Santeler nos ofrece algo de eso, en un campo filosófico y con respecto a Santo Tomás. Sin embargo el libro no tiene ni el carácter ni el método histórico que tal vez pudiera pensarse. Es más una tesis, que seguramente no encontrará adhesión completa. Tres problemas trata el autor desde el punto de vista lógico: la doctrina tomista del "intellectus agens", los universales y el principio de individuación. En todos estos problemas encuentra influjo platónico preponderante, del que el Doctor Angélico no ha podido librarse a pesar de haber luchado para ello. Nótese que Platonismo en esta obra es sinónimo de Ultrarealismo. Hay en la obra numerosos análisis de textos de Santo Tomás. Pero no podemos ocultar, que flota siempre en el ánimo del lector la duda de si llegamos al verdadero pensamiento tomista en todos sus detalles, o si más bien estamos ante una síntesis demasiado fácil e incompleta, en la que la coordinación de otros varios elementos históricos hubieran dado una luz decisiva que se echa de menos. ¿Puede prescindirse completamente del Agustinismo medieval, para interpretar

textos escritos en su ambiente, si quiera fuese bajo influjos muy distintos? Y del mismo Platonismo, ¿no existía ya una interpretación cristiana, conocida por el Santo cuando escribía? Queremos decir con esto, que el libro hubiera ganado en luz y en objetividad si no hubiera descuidado tanto los aspectos históricos del tema.

J. A. DE ALDAMA S. I.

M. SEIDLMAYER. *Die Anfänge des grossen abendländischen Schismas. Studien zur Kirchenpolitik insbesondere der spanischen Staaten und zu den gestigen Kämpfen der Zeit.* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, II, 5). Münster, Aschendorff, 1940. En 8.°, XIII-374 p. RM. 12,94 (14,44).

Los principios del Cisma de Occidente están íntimamente ligados con la elección de Urbano VI y con el carácter personal del Papa. Pero al lado de ello es de capital interés el estudio de la política religiosa de Castilla y Aragón. Tal es el objeto principal del presente libro, al que se acerca su autor después de un concienzudo estudio y análisis de las fuentes históricas. Entre ellas investiga el autor particularmente la famosa y oscura colección llamada "Libri de Schismate", cuya descripción ha hecho en otro lugar. Esta investigación será sin duda un punto de partida para ulteriores estudios en la materia. Por último no podemos omitir el especial valor de este libro por los numerosos textos inéditos que en él se publican por vez primera. Ocupan estos textos más de 100 páginas y se toman del Archivo Vaticano, de la Biblioteca Nacional de París y del Archivo de la Corona de Aragón en Barcelona. Con ellos quedan iluminados no solamente el aspecto del carácter del Papa y la posición de los electores, sino también lo que es asunto principal del libro, la política eclesiástica española en los principios del Cisma. Por lo mismo la presente obra contribuye valiosamente a la historiografía eclesiástica de España.

J. A. DE ALDAMA S. I.

D. WESTEMEYER O. F. M. *Donoso Cortés. Staatsmann und Theologe. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik.* Münster, Regensberg, 1940. En 8.°, RM. 6.80.

En un artículo sobre la dualidad paradójica de Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas, escribía Eugenio d'Ors que era desconsoladoramente corto el catálogo de nombres españoles ochocentistas, invocados en publicaciones extranjeras; pero esos son hombres verdaderamente eminentes que, por mu-

cho campo que hayan ofrecido a la investigación, brindan siempre nuevos aspectos dignos de ser estudiados. El P. Westemeyer forma un eslabón más en la cadena de escritores extranjeros, que han ejercitado su pluma en investigar el pensamiento de nuestro gran estadista, Donoso Cortés; y sin duda no ha de ser el último, ya que aún quedan en los escritos de Donoso puntos de vista interesantísimos, que proyectan reflejos luminosos sobre la historia del pasado, contemporánea y del porvenir. "El nombre de Donoso no perecerá, ha dicho Louis Veuillot; los grandes conceptos de su mente, lejos de caer en el olvido, adquirirán autoridad cada día más grande, a medida que cuanto ha anunciado vaya cumpliéndose".

El estudio del P. Westemeyer, a pesar de ocupar un volumen en 8.º con 262 páginas, examina solamente un punto particular: la íntima trabazón entre teología y política en Donoso y según Donoso. Aunque el subtítulo de la obra pudiera inducir a pensar que es una investigación de Donoso, como estadista y como teólogo, por separado, con todo la verdadera finalidad del presente trabajo es estudiar, en frase de Eugenio d'Ors, "al gran español de ochocientos, que fué político porque teólogo, y por profeta, diplomático".

Comprende este estudio diez capítulos, de lectura densa. En el primero, tras describir a grandes rasgos el ambiente cultural e histórico de los tiempos de Donoso, sorprende a éste el autor en la estructuración de su pensamiento teológico, que sintetiza en un esquema de conjunto. El segundo, sobre "la unidad del mundo en Dios" es el capítulo in extenso de la teología de nuestro Donoso: unidad del mundo en Dios, su causa eficiente; unidad del mundo en Dios, su causa final; unidad del mundo en Dios, su causa ejemplar... siempre a base de sus escritos, constantemente citados. Sentadas así las bases de la teología de Donoso, pasa Westemeyer a estudiar las proyecciones de esa teología sobre la política; en los capítulos tercero y cuarto trata sucesivamente de la importancia del pensamiento teológico en política y de la trascendencia teológico-bíblica de la dinámica de la historia, pasando a continuación revista a diferentes sistemas, en que descubre penetraciones y raigambres de carácter religioso. El rival típico de Donoso, Proudhón, había escrito: "Es cosa que admira el ver que tropezamos siempre con la teología". Donoso contesta: "Nada hay aquí que pueda causar sorpresa, sino la sorpresa de monsieur Proudhón". Tres capítulos dedica el autor a estudiar, según Donoso, el filosofismo, catolicismo y sistemas modernos. En el octavo recoge y sistematiza las ideas del "Ensayo" y la polémica con el racionalismo, liberalismo doctrinal y socialismo proudhoniano. En el noveno examina dos aspectos de política práctica, la corrupción en política y la cuestión social, a base de las dos últimas obras de Donoso. Westemeyer, al llegar al fin de su obra, consagra el último capítulo a reflexiones sobre el pensamiento teológico-

político de Donoso y a formular su parecer sobre diversos puntos de actualidad, como la cuestión de las formas de gobierno.

Es tan interesante la lectura del estudio de Westemeyer para un español de nuestros días, que ha vivido casi todas las ideas expuestas por Donoso, que he sentido vehementes deseos de hacer un amplio extracto de ella; pero lo prohiben los naturales límites de una recensión. Recomendamos cálidamente su lectura a los conocedores del alemán, y desearíamos vivamente verla traducida al castellano, para orientación de cuantos hoy día en España se interesan (que debieran serlo todos los españoles) por temas tan sugestivos cuales son los relacionados con los factores teológicos determinantes de la política.

Las conclusiones del erudio religioso alemán tienen un valor, no solo histórico, sino también y principalmente ideológico; pues no se limita a exponer el pensamiento de Donoso sobre su teología política, sino que sistematiza, comenta, examina, da su fallo. Toda la obra rezuma profundo respeto y veneración por nuestro gran estadista extremeño, que merece un puesto eminente entre los estadistas del pasado siglo y entre los grandes pensadores de Europa; y sincera estima de sus escritos, que—son palabras de Menéndez y Pelayo—"todo español católico conoce y aun sabe de memoria, libros verdaderamente nacionales, en el más glorioso sentido de la palabra".

S. Morillo S. I.

J. Bascuñana López Pbro. *Exposición y crítica de la fenomenología de Edmundo Husserl*. Barcelona, Seminario Conciliar, 1940. En 8.°, 61 p.

El ilustre profesor de Lógica y Metafísica general en el Seminario Conciliar de Barcelona nos da en este discurso inaugural del año académico un resumen de la filosofía fenomenológica de Husserl, con su refutación desde el punto de vista de la filosofía tomista. Como es natural, no se trata de una investigación original y profunda sobre el famoso método que a tantos incautos ha engañado. El fin del estudio es didáctico. Resume lo que por otros ha sido ya dicho. Pero su valor está en las líneas generales claramente trazadas por lo que se refiere a la citada filosofía alemana, y en la nitidez de la crítica al confrontar esa filosofía con la ciencia perenne escolástica.

J. A. de Aldama S. I.

Jo. SCHMIDT. *Der Ewigkeitsbegriff im alten Testament* (Alttestamentliche Abhandlungen, 13, 5). Münster, Aschendorff, 1940. En 8.°, XX-187 p. RM. 10.40.

En la colección de estudios sobre el Antiguo Testamento, que edita el profesor Schulz de Breslau, aparece por primera vez el nombre del Dr. Schmidt en el tomo 13, con dos trabajos bíblicos; es el primero una brevísima monografía sobre la estilística de los proverbios, publicada el año 1936; cuatro años más tarde aparece el segundo, que examina el concepto de eternidad a la luz de los documentos literarios del Antiguo Testamento.

Estos, observa justamente el autor, pueden ser considerados, no sólo como libros históricos, ni sólo como documentos que contienen la palabra de Dios revelada, sino también como libros religiosos o código de una religión monoteista, que rinde culto a un Dios, infinito en perfecciones. Y en este sentido, era de suponer que el concepto de eternidad trascendiese a toda la vida religiosa del pueblo y se exteriorizase en sus escritos.

Para precisar el concepto de eternidad en los escritos del Antiguo Testamento, somete el Autor a minucioso examen todos los vocablos y expresiones, tanto del texto hebreo, como del de los Setenta, bajo el punto de vista etimológico y lingüístico, y compulsa además el uso, que de ellos hacen los sagrados autores. Nuestro concepto filosófico sobre la eternidad sólo se encuentra en las expresiones que hablan directamente de Dios, del único Dios de la antigua Alianza; este es el concepto céntrico de eternidad relativa y limitada. Es lo que pacientemente demuestra el Dr. Schmidt, para deducir la preciosa conclusión, de que entre el concepto de eternidad en los hagiógrafos del Antiguo Testamento y en nuestra literatura filosófico-teológica reina la más maravillosa armonía. El concepto de eternidad se nos ha trasmitido fielmente, sin que el correr de los siglos lo haya modificado.

Que el autor haya desarrollado su tema con amplia profundidad, lo demuestran, entre otras razones, la copiosa bibliografía con que encabeza su estudio, en la que no omite los artículos publicados en Bíblica por el P. Arconada, única obra española que roza el concepto examinado por Schmidt.

La teología bíblica saluda con simpatía esta clase de monografías, base necesaria para sintetizar en postulados científicos los diferentes aspectos de esta nueva e interesantísima rama de la teología. La del Dr. Schmidt tiene además el mérito de ser la primera, que abarca todos los puntos de vista del concepto de eternidad, ya que el único trabajo publicado antes (C. v. Orelli, Die hebräischen Synonima der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergliechend dargestellt, Leipzig 187) enfoca el concepto de eternidad desde un observatorio meramente lingüístico. A los datos de Orelli añade el Dr. Schmidt más amplio conocimiento de los estudios fonéticos y lin-

güísticos, y sobre todo ha sabido rebasar los límites de la semántica para penetrar en el campo de la exégesis, y aportar de este modo su granito de arena para reconstruir la teología del Antiguo Testamento. Los sabios alemanes van a la cabeza en este noble empeño, rivalizando con los protestantes los escrituristas católicos de Breslau.

S. Morillo S. I.

I. Beaufays O. F. M. *El Hombre-Dios en su marco palestiniano.* Traducción del original francés por S. Eiján, O. F. M. Madrid, Ediciones Studium de Cultura, S. L., 1940. En 8.°, 388 p. Ptas. 15.

En esta obra que el P. Eiján incorpora a nuestra lengua con estilo moderno y agradable, el autor resume sus conferencias y lecciones de veinticinco años en Roma, Jerusalén y Bruselas. Tienen por fin "acercar más y más Cristo a nosotros". La característica de este libro está en el uso sobrio y acertado que hace el autor del país y costumbres de la época en que vivió Cristo, para hacernos comprender mejor el Evangelio. En seguida se nota que ha vivido en Palestina. Así sólo habla y escribe quien ha visto aquel Santuario de la vida del Hijo de Dios.

La Introducción nos advierte que no es una Vida de Jesús el libro. Pudiera alguno creer por esta advertencia que se trata más bien de un estudio sobre Jesucristo, mirando también al título fundamental de la obra: "El Hombre-Dios". Con todo, es más Vida e Historia que Estudio. La Introducción sí es un estudio sintético de la Persona de Jesús. En párrafos breves y claros se nos expone la realidad histórica de Jesús y sobre todo su trascendencia divina.

La narración que sigue de los hechos evangélicos es la confirmación amplia de la grandeza de Jesucristo y de su amabilidad.

La obra consta de quince capítulos. El primero dedicado a la Infancia de Jesús. El último, a los días que siguieron a la Resurrección. Los restantes a la Vida pública. La Cena tiene un capítulo y otro la Pasión.

Los datos de los Evangelios se completan con los descubrimientos arqueológicos modernos, observaciones sobrias del autor y sugerencias personales. Circunscribiéndose, pues, a la historia, trata el libro de dar a conocer la impresión producida por el Hombre-Dios en cuantos le trataron.

Es un libro que supone mucha lectura y ciencia bíblica en el autor, presentado sin pretensiones ni caracteres científicos. Es de amplia divulgación. Va por esto descongestionado de todas las notas que pudieran servir para verificar las citas de otras obras y los mismos textos evangélicos. Nosotros

hubiéramos preferido que en algunas, las más importantes, se hubiera puesto la obra y la página, sin que esto hubiera cambiado el carácter y universalidad del libro. El traductor, que no es vulgar traductor, ha traducido como si la obra se hubiese escrito en castellano. La ha enriquecido incluso con una serie de apéndices puestos al final del libro de carácter topográfico y arqueológico. El P. Eiján conoce muy bien Palestina y todos sus Santuarios. Y en sus apéndices nos resume las tradiciones de cada una de las localidades santificadas por el Salvador. La historia de los Santuarios elevados allí por los fieles en honor y recuerdo de los hechos evangélicos. Utiliza sus conocimientos propios, su estancia larga en Palestina, las obras del P. Meistermann, sobre todo—alguna nos ha dado al castellano el P. Eiján—, el Enchiridion del P. Baldi, publicado en Jerusalén el 1935 y diversos estudios de Revistas.

Estos Apéndices están en armonía con el resto de la obra. No tienen un carácter científico, sino de amplia divulgación. El que estén al final del libro dificulta su lectura. Nosotro los hubiéramos puesto por vía de nota en sus correspondientes páginas. Termina el libro una lista de las obras consultadas, generalmente de lengua francesa. Esta obra puede ciertamente contribuir al conocimiento de Jesucristo entre los fieles y sobre todo los jóvenes. El precio de 15 pts. puede limitar su extensión que es muy de desear.

J. Leal S. I.

J. Zaragüeta. *El Cristianismo como doctrina de vida y como vida*. Madrid, Espasa-Calpe, 1939. En 8.°, 253 p. Ptas. 10.

En el prólogo de su obra el Dr. Zaragüeta nos dice que desde hace algún tiempo se advierte en lo más selecto de los sabios y pensadores síntomas inequívocos de lo que pudiera llamarse "empacho de intelectualidad"; una especie de hastío de las rigurosas exigencias de la evidencia racional, inasequibles, cuando no improcedentes, en tantos problemas de la existencia humana... Y así se viene abriendo paso, en el agitado vaivén de la moderna filosofía y aun de la ciencia, ese concepto de "vida" que, sin contraponerse precisamente a la inteligencia, la resume como una función capital, pero en cierto sentido subordinada al dinamismo total del ser humano, tipo a su vez culminante de vida en el panorama del ser universal.

Este cambio de postura en la mentalidad moderna es un viraje radicalmente favorable al Cristianismo. El sentido de la misión de Cristo tal y como lo propone Él en el Evangelio de S. Juan es "para que tengan vida y vida cada vez más abundante". 10, 10. El Cristianismo es una nueva vida que Cristo vino a traer a la tierra. Sólo Cristo, en frase de Pedro que tan de cerca lo trató, tiene palabras de vida eterna. (Jn 6, 69).

En las "Conversaciones internacionales católicas" convocadas en la ciudad de S. Sebastián a principios de agosto de 1936 se había encomendado al autor el tema de "La novedad del pensamiento cristiano ante el mundo actual".

El trabajo estaba empezado, cuando estalló el glorioso Movimiento Nacional. Se continuó en medio del estruendo de las armas. Aquella hecatombe nacional era un argumento de evidencia sobre la perennidad del espíritu y vida cristiana.

España se había dividido en dos mitades diametralmente opuestas. La una, por desgracia, de espaldas a la luz de vida que emana el Evangelio. El Dr. Zaragüeta quiere contribuir con su obra a la regeneración espiritual de nuestra Patria. Para ello expone en su libro lo que es el Cristianismo desde el punto de vista vital. Divide el trabajo en dos partes: El Cristianismo como doctrina de vida, o sea, como norma de creencia, de culto y de conducta. Y el cristianismo como vida propiamente dicha. Como una creencia de hecho profesada, como un culto y una conducta de hecho practicados por quienes fueron los primeros seguidores de Cristo, partícipes y trasmisores de la plenitud de vida que resplandecía en las obras y en las palabras de Jesús.

Tiene especial cuidado de subrayar siempre los puntos de afinidad o de colisión que el hombre moderno puede tener con el Cristianismo. Así se facilitan muchas dificultades que pueden surgir cuando se trata de aproximarse al vivir cristiano. El libro revela desde un principio al filósofo por su concepción general, su desarrollo y hasta su estilo. Es verdad que la trama filosófica, como confiesa el autor, se halla reducida a lo más elemental y siempre apropiada a los textos evangélicos y apostólicos. Las fuentes de información son los libros sagrados del Nuevo Testamento. En ellos campea el espíritu cristiano en su expresión más auténtica y ardorosa. La obra en su desarrollo es un verdadero tejido de palabras divinas. Los textos alegados son numerosísimos que estimulan a la lectura y meditación del Nuevo Testamento. Lo elevado de la entonación hace pensar que el libro se dirige a las personas de inteligencia y estudio. A estas el libro puede hacer mucho bien y abrir horizontes nuevos y cristianos. La obra se cierra con un epílogo sobre la oración del cristiano. Oración que ha de ir envuelta en espíritu de fe, adoración, contrición, penitencia.

J. Leal S. I.

B. ROSENMÖLLER. *Religionsphilosophie*. Zweite Auflage. Münster, Aschendorff, 1939. En 8.°, 168 p.

He aquí un libro que aparece en su segunda tirada y ha dado lugar a animadas discusiones desde que se publicó por vez primera en 1932.

El autor quiere hacer objeto de la Teología, y no de la pura Filosofía, el estudio de la esencia de la religión, que, como es generalmente reconocido, constituye un objeto parcial de la Filosofía de la Religión: La religión actual es *esencialmente* sobrenatural. Luego el estudio de la *esencia* de la religión no puede ser objeto de una filosofía, sino de una teología de la religión. No hay Filosofía de la religión sin apoyarse en una confesión religiosa determinada. La actual verdadera religión está en la comunicación entre Dios y el hombre de que nos habla la revelación; y será objeto interesante de la Filosofía de la religión investigar si en la naturaleza del hombre no hay una ordenación y base que le dirija hacia Él. Nosotros pensaríamos que todavía creerán muchos en la conveniencia de estudiar el hecho y los factores religiosos desde un punto de vista puramente natural y filosófico, ya que la esencia de la religión natural no está en contradicción con la religión sobrenatural, sino que es su fundamento; y encontrarán algo restringido el objeto que Rosenmöller señala a la Filosofía de la religión.

Conforme con este objeto propuesto, el autor investiga el enderezamiento hacia Dios que se manifiesta en la actividad espiritual del hombre. En la especulación metafísica se implica un conocimiento del Ser absoluto, cuya existencia se reconoce, y en este reconocimiento hay ya un movimiento libre hacia este Ser. También la producción y el deleite estéticos descubren en nuestro conocimiento una idea de lo Absoluto; y asimismo los valores y normas éticos, la conciencia, y las relaciones personales hacia otros presuponen como condición el reconocimiento de la existencia de un Ser que está por encima de toda condición.

Con estos materiales quiere Rosenmöller elaborar su sistema. Hay—dice—un factor trascendente cuya acción se puede reconocer en la actividad personal del hombre, y ese factor nos hace posible la representación de este Ser absoluto existente; el hombre que vive su vida personal del espíritu tiene un conocimiento de la existencia de Dios, y no puede negar esta existencia sin contradecirse.

El autor, después de descartar otras explicaciones, da como explicación metafísica de este factor trascendente la doctrina de la iluminación fundada en San Agustín y desarrollada por San Buenaventura. Rosenmöller es precisamente autor de un interesante estudio sobre la doctrina del conocimiento religioso en el Doctor Seráfico.

A continuación se considera el desarrollo de la idea de Dios en el hom-

bre para llegar a la persuación de su existencia, y el autor examina el alcance de diferentes pruebas, que reduce a las categorías psicológica, axiológica, noética, cosmológica y ontológica.

No cabe dudar que las elucubraciones de este libro nos hablan de un profundo pensador, cuyas observaciones y sugerencias se leerán con interés por teólogos y filósofos. Se admirará también la penetración singular y la finura en el análisis de la vida mental del individuo; pero dudamos que en diferentes puntos, en particular en lo que constituye el nervio de su tesis, en la teoría de la iluminación bonaventuriana, logre convencer a muchos.

M. Nicolau S. I.

E. Guerrero S. I. *Convicción religiosa y rectitud moral.* Madrid, Razón y Fe, 1940. En 16.°, 208 p. Ptas. 7.

El título de la obra responde plenamente a su contenido, ya que la influencia de los valores afectivos y morales en la adquisición y conservación de la fe es la materia que se expone en sus diversos capítulos.

Ya el P. Guerrero había escrito varios artículos sobre el mismo argumento en la Revista "Razón y Fe", preocupado por esta materia, artículos que ahora completa y sistematiza en el presente volumen. Del contenido del mismo dará una idea la enumeración de sus capítulos: *El optimismo cristiano y su fundamento, la fe sobrenatural. Necesidad de la buena voluntad para creer en sentido cristiano. La aceptación de Jesucristo como enviado de Dios. La rectitud moral y las verdades fundamentales de la Religión natural. Cuál es la filosofía que puede demostrar científicamente los fundamentos de la fe. La voluntad y la certeza. Sobre la intervención de la filosofía en la conversión de los hombres cultos. San Agustín, maestro y modelo de los que buscan la verdad religiosa. Formación integral y religión católica.*

Cual sea el influjo de esos valores éticos y afectivos en la adquisición de la fe, el P. Guerrero no trata de determinarlo por comparación a los valores intelectuales, ya que, como él mismo dice "miramos principalmente a la acción donde factores lógicos y psicológicos se compenetran y mutuamente se influyen, y producen efectos en que a veces sería laborioso y acaso imposible averiguar si tiene mayor parte el conocimiento que el afecto" (p. 11). Lo que sí puede afirmarse es que el autor insiste con persuasión y entusiasmo en el afecto, sin que por ello pretenda conceder un papel secundario a la razón. El P. Guerrero lo confiesa con estas palabras: "Como el insistir con persuasión y entusiasmo en el valor de uno de los elementos integrantes de un sistema suele causar a veces la impresión de que se postergan y desconocen los de-

más, podría suceder que, al acentuar la eficiencia de la voluntad y otras predisposiciones subjetivas en la investigación, descubrimiento, aceptación de ciertas verdades, diéramos ocasión de entender que la razón juega un papel secundario y que, en resumidas cuentas, la certeza en materias religiosas, morales, históricas es un acto libre y caprichoso, sin motivo infaliblemente conexo con la objetividad afirmada, y por lo mismo, sin carácter científico. Pero desde ahora prevenimos al lector que donde, por la torpeza de nuestro estilo o por su falta de atención, tal entendiere, no entiende nuestro sentir, *que es cabalmente el opuesto*" (p. 10).

El P. Guerrero no pretende en las páginas de su libro "revelar algo escondido a los doctos en estas materias ni aun siquiera presentar en síntesis definitiva lo sabido, sino únicamente ofrecer unas cuantas reflexiones oportunas y eficaces que orienten a los que habitan en las tinieblas, más o menos espesas, pero que desean dirigir sus pasos por el camino de la luz y de la paz" (p. 11).

Del fin indicado en las líneas que preceden, y de la naturaleza misma del tema tratado en este libro se deduce claramente que no es una obra destinada indiferentemente a toda clase de lectores.

R. S. de Lamadrid S. I.

H. Pinard de la Boullaye S. I. *El estudio comparado de las Religiones. I. Su historia en el mundo occidental.* Madrid, Editorial Razón y Fe, 1940. En 4.°, 548 p. Ptas. 45.

La obra del R. P. Pinard de la Boullaye es tan conocida en el mundo científico, que no necesita presentación. El aprecio unánime que ha favorecido las ediciones francesas de esta obra voluminosa nos hace esperar bien de la aceptación que alcanzará esta versión española comenzada por *Razón y Fe* con este primer volumen.

Los editores nos avisan que la presente traducción recoge adiciones y enmiendas enviadas por el autor, con lo cual viene a resultar una edición novísima de la obra. La impresión tipográfica es lúcida y magnífica, digna de la sólida arquitectura de este libro donde el eminente profesor ha depositado el fruto de largos y profundos estudios. Su lectura confirmará en la mente de los lectores la autoridad excepcional y el prestigio indiscutible con que el ilustre investigador acomete la difícil historia del estudio comparado de las religiones, desde la antigüedad hasta el siglo en que vivimos.

El lector encontrará aquí hechos descritos con todo esmero y cotejados unos con otros, sin prevalerse en lo posible de explicaciones metafísicas para iluminarlos. La sola luz de la ciencia positiva y de la Lógica es la que deci-

de del valor de las teorías que se exponen y juzgan. Por eso—advierte el autor en su prólogo (p. 11)—no hay que buscar aquí juicios fundados en razones filosóficas o teológicas: "Nunca hemos censurado una teoría o un método porque le halláramos en oposición con nuestras creencias, sino únicamente porque hemos creído descubrir en él una petición de principio, o una contradicción, o el indicio de una posición preconcebida, o algún otro defecto parecido. Si nuestras críticas son razonables, si hemos conseguido expresarlas con claridad, pueden ser admitidas aun por los que profesan un credo distinto del nuestro o por los que se glorian de no tener ninguno. Al esclarecer principios y reglas que sirvan de lazo de unión a todos los investigadores científicos, hemos pretendido servir a la ciencia sin trabajar por ninguna iglesia, sino en el sentido—rigurosamente exacto, a nuestro parecer—de que la causa de Dios saca provecho de todo verdadero progreso de la ciencia y de que servir a la una es, al fin y al cabo, servir a la otra."

Sin duda que la obra del conferencista de Notre Dame, con su documentadísimo material científico y su método tan riguroso y leal a un tiempo, está llamada a imponerse a las inteligencias de quienes busquen la verdad con la pasión y sinceridad con que la ha buscado el ilustre escritor.

M. Nicolau S. I.

*Missionswissenschaft und Religionswissenschat.* Viermonatsschrift des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. 2 (1939). Münster in W. Aschendorff.

La presente revista, de la cual tenemos a la vista los números correspondientes al año 1939, representa la continuación de la acreditada *Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Es sabido que esta fenecida publicación, antiguo portavoz del movimiento científico en torno a las misiones, era el órgano del *Instituto internacional para investigaciones científicas misiológicas*, fundado en Münster el año 1910 por el Profesor J. Schmidlin; Instituto que, llenando algunos cometidos de una moderna facultad de Misiología, encontraba en la *Zeitschrift* el eco de sus copiosos y excelentes trabajos.

La revista actual, órgano del mismo Instituto, desde hace tres años se presenta como revista de la ciencia de las misiones y de la ciencia de las religiones. Es innegable que una y otra disciplina, aunque diferentes en su objeto, ofrecen sin embargo puntos de contacto tan abundantes, que se prestan para ser considerados en una sola publicación.

Los artículos tratados en el presente volumen hablan favorablemente de la orientación científica que se le ha impreso, e interesan tanto al tratadista

de las misiones en su aspecto jurídico e histórico, como al psicólogo de la religión. No faltan temas interesantísimos para ser aún tratados amplia y cumplidamente, como lo insinuaba el presidente de la Comisión científica del Instituto, Prof. Dr. Bierbaum, en la asamblea celebrada en Colonia el 23 de Mayo de 1939. Tales, por ejemplo, los fundamentos dogmáticos de las misiones y las cuestiones de Teología misionera, los problemas de la salvación de los infieles, la acomodación en la música y arte sagrados... y muchos otros señalados en las semanas de Lovaina, que son susceptibles de ocupar todavía la atención de los teólogos, de los misioneros y de los misiólogos.

M. Nicolau S. I.

I. A. Zeiger S. I. *Historia Iuris Canonici.* Vol 1: *De historia fontium et scientiae Iuris Canonici;* Vol. 2: *De historia institutorum canonicorum.* Roma, Universidad Gregoriana, 1939-1940. En 8.°, 132 y 133 p. L. 18 cada vol.

Esta preciosa obrita, pequeña en la apariencia, es por su contenido sintético una verdadera Historia del Derecho Canónico. El autor, profesor de esta disciplina en la Universidad Gregoriana, ofrece a los doctorandos de la facultad de Derecho Canónico un compendio claro y científico de cuanto otros autores que tratan con más extensión la misma materia, han escrito sobre ella.

Aunque el P. Zeiger proteste modestamente que no ha pretendido hacer obra de investigación propiamente dicha, su trabajo excede los límites de cuanto hasta ahora se había hecho en la materia. No es un mero compendio y resumen de Historia del Derecho Canónico; hay en ella no poco de personal y propio.

En primer lugar el autor modifica en su obra el método hasta ahora seguido en la enseñanza de la Historia del Derecho Canónico, y de conformidad con los preceptos de la Constitución "Deus scientiarum Dominus" presenta en forma sistemática y de conjunto el desarrollo de los diversos institutos jurídico-canónicos, con las ventajas que semejante sistema ofrece para la trabazón científica y la vista de conjunto. En este aspecto la obra de Zeiger es la primera realización de los deseos de la Constitución al prescribir el estudio, como disciplina especial, de la historia del derecho eclesiástico.

Por otra parte, en la exposición de los monumentos canónicos se venía estudiando separadamente la historia de las fuentes y la de la ciencia y literatura canónica. El P. Zeiger ha juzgado acertadamente que esta separa-

ción no tiene actualmente razón fundada que la justifique, ya que al publicarse el Código de Derecho Canónico, colección auténtica y exclusiva de las leyes eclesiásticas, todas las demás fuentes y colecciones canónicas vienen a reducirse a la categoría de documentos históricos relativos a la ciencia canónica del mismo modo que los demás monumentos canónicos de los que no deben separarse.

El plan de la obra es claro y pedagógico. En el primer volumen, después de una selecta bibliografía general, se exponen el concepto, división y estudio científico de las fuentes, las que se consideran divididas en cuatro períodos: el primero se extiende hasta la publicación del Decreto; el segundo lo integra el Cuerpo del Derecho Canónico; el tercero lo llena la actividad legislativa tridentina y postridentina; el cuarto, finalmente, la preparación, publicación e interpretación del Código. Son muy estimables los apéndices referentes a las Reglas y Constituciones de los Religiosos, y a las colecciones del derecho romano, germánico y céltico, que separadas de la exposición general de las fuentes canónicas, completando por una parte el estudio de las mismas, favorece no poco a la claridad de la primera parte del libro.

En el segundo volumen se estudian por separado los institutos canónicos cuyo fundamento inconmovible es el derecho divino (p. 23 ss.), sus primeras líneas explicativas y determinativas se ofrecen ya en el s. I (p. 29 ss.), su fisonomía propia se presenta en los ss. II-III (p. 36 ss.), influenciada en sus elementos accidentales por el derecho romano en los ss. IV-VII (p. 65 ss.), y más tarde, en los ss. VII-XII, por el germánico (p. 82 ss.) En el s. XII los elementos modificativos de los institutos canónicos, consolidados por la reforma gregoriana han preparado el camino al derecho decretal (p. 95 ss.) modificado en Trento por los cánones disciplinares reformatorios que permiten hablar de un *derecho tridentino* (p. 106 ss.) En los últimos años precursores del Código aparece, por último, un nuevo derecho eclesiástico influenciado por elementos desconocidos para el derecho decretal, tales como la legislación misional, la de los modernos institutos religiosos y la de los códigos civiles de las naciones contemporáneas, elementos que incorporados por la legislación novísima de la Iglesia han señalado con el Código de Derecho Canónico una nueva era legislativa.

La obra del P. Zeiger, que tan acertadamente ha sabido asociar a la tradicional enseñanza de la Historia del Derecho Canónico las nuevas directrices de las exigencias actuales, es por su solidez, claridad y pulcritud de presentación una verdadera joya de la literatura canónica.

R. S. de Lamadrid S. I.

L. EISENHOFER. *Litúrgica Católica.* Traducción por Manuel Trens y Ribas, Pbro. Freiburg i. Br. Herder, 1940. En 4.°, X-267 p. RM. 4.40 (3.30).

"Litúrgica Católica" es un compendio de liturgia histórica, modelo acabado del género. El Dr. Eisenhofer ha sabido condensar en las breves páginas de un Compendio el contenido todo de su excelente "Handbuch der Katholischen Liturgik", Manual en dos nutridos tomos. No era fácil la empresa; porque en este último libro se contiene toda la ciencia litúrgica moderna con copia de erudición, bibliografía completa, numerosas citas y exactitud y rigor científico. A pesar de la dificultad el autor ha logrado plenamente su intento. Nada falta en el Compendio de lo que se habla en el Manual. No lo ha formado con recortes de la obra lata, sino condensando en breves frases, sin merma de claridad, lo mismo que con más extensión se contiene en el Manual.

No se trata de una obra de devoción o de pastoral, sino de una exposición científica de la Liturgia Católica. Aplicando los métodos sistemático-históricos se explican todas las funciones litúrgicas del culto católico. Así se penetra mejor que de ninguna otra manera en el exacto y pleno significado de los actos del culto, base la más sólida de una devoción verdadera e inteligente y de una predicación pastoral ilustrada y piadosa.

Una de las características más salientes del compendio de Eisenhofer es ser completo. Basta para convencerse de ello hojear el índice. En la *Introducción* se estudian los conceptos de Culto y Liturgia; la evolución histórica de la Liturgia; la legislación litúrgica; la Liturgia como ciencia; sus fuentes, su historia y su literatura.

*La Liturgia general* se divide en tres partes. En la primera se exponen las formas de la Liturgia Católica, así verbales como representativas: lenguaje y dicción de los formularios litúrgicos, aclamaciones litúrgicas, textos litúrgicos; cantos, responsorial y antifonal; letanías, oraciones y oraciones de forma eucarística; actitudes y posición del cuerpo en las funciones litúrgicas; procesiones; simbolismo de la luz, del incienso y de las incensaciones; abluciones; sagrados óleos y unciones.

En la segunda se explica el lugar del culto y su disposición; iglesias y sepulturas; mobiliario litúrgico, desde el altar hasta la pila de agua bendita, sin olvidar el trono episcopal, sillería de coro, confesonario, púlpito, pila bautismal, órgano y campanas; y por último los vasos, las vestiduras y las insignias litúrgicas.

En la tercera se da cuenta del año litúrgico. Origen y significación del año litúrgico. Celebración de la semana cristiana. Témporas. Origen y evo-

lución de los ciclos de Pascua y Navidad y de las fiestas fijas del año litúrgico.

*La Liturgia especial* se divide en cuatro partes. La primera se dedica a estudiar el Santo Sacrificio de la Misa. Después de explicar en general el rito de la Santa Misa y su evolución en los cuatro primeros siglos, las características de la Misa, así en las liturgias orientales desde el siglo V, como en las occidentales, galicana, mozárabe y ambrosiana, y en la romana en la Edad Media; se pasa a exponer el rito actual de la Misa romana.

En la segunda parte estudia el autor los Santos Sacramentos y en la tercera, los sacramentales: consagración de abades, abadesas y vírgenes; recomendación del alma; exequias; conjuro de tempestades; exorcismos y consagración de lugares sagrados y de las campanas.

La cuarta parte se dedica a la explicación del breviario y cada una de las horas canónicas, terminando con la del Oficio Parvo de la Santísima Virgen y del Oficio de Difuntos.

La traducción del presbítero Sr. Trens, que ha añadido a la del autor la bibliografía española, fiel y esmerada. Chocará a alguno por su novedad el título de "Litúrgica Católica". Con el neologismo "Litúrgica" se quiere expresar que se trata no de Liturgia práctica, sino de la ciencia litúrgica. Lo ha transportado el autor sin variarlo del original alemán a nuestro idioma. Como decimos Ascética, Mística, Patrística por Teología Ascética, Teología Mística, Teología Patrística, bien se puede decir Litúrgica a secas por ciencia litúrgica. El uso, supremo legislador en esta materia, dará o negará carta de ciudadanía en nuestro idioma al nuevo vocablo.

La presentación tipográfica cuidada y bella, como suelen ser las de la Casa Herder.

"Litúrgica Católica será un excelente texto para la asignatura "Institutiones systematico-historicae Liturgiae", prescrita a las Facultades de Teología por la Constitución Apostólica "Deus, scientiarum Dominus", si las circunstancias actuales no hicieran poco menos que imposible la adquisición de libros extranjeros.

T. Cólogan S. I.

R. Horno, *Humanización y cristianización del matrimonio.* Madrid, Ediciones "FAX", 1940. En 8.°, 96 p. Ptas. 4.

El Dr. Horno reune y sintetiza en este librito sobre la humanización y cristianización del matrimonio una serie de estudios y conferencias pronunciadas en años anteriores sobre el tema matrimonial, enfocado especialmente bajo su aspecto médico y fisiológico.

Los problemas del anticoncepcionismo, el aborto terapéutico y la continencia periódica están tratados por el autor a la luz de la moral católica, que como siempre ocurre no puede menos de estar de acuerdo con la ciencia que no usurpa este nombre.

Dichos temas están encuadrados entre un capítulo preliminar sobre el matrimonio cristiano y otro final consagrado a la familia, base de la sociedad.

Es de alabar, por una parte la valentía con que expone la doctrina católica, y por otra (cosa rara en quienes tratan de estas materias) la dignidad y respeto con que sin menoscabo de la nitidez y claridad de los conceptos aborda los problemas matrimoniales a cuya objetiva solución va unida la causa de la moral y de la vida social en España.

Trabajos de esta clase son los que necesitamos, de alta vulgarización en los que se hermanen la seguridad de la doctrina, la profundidad del contenido y la nitidez intachable de la expresión.

R. S. de Lamadrid S. I.

# ÍNDICE DE PERSONAS

*Los números con negrita hacen referencia a las notas*


Abelardo (P.), 228.
Acosta (S.), **16**.
Agustín (A.), 214.
Agustín (San), 45, 48, 49, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 74, 75, 76, 79, 102, 103, 116, 118, 119, 121, 129, 130, 135, 138, 142, 203, 207.
Alcaraz (F.), 15.
Aldama (J. A. de), 174.
Alejandro III, 184.
Alexio (F. N.), **13**.
Alvarez (B.), **10**.
Ambrosiastro, 52, 116, 121.
Ambrosio (San), 70, 73, 101, 102, 117, 122, 128, 132, 135, 137, 140.
Amodeo (F.), **11**, 12.
Anastasio, 69, 72.
Anselmo (San), 104, **156**.
Anspach (A. E.), 227.
Apolinar, 125, 129, 130, 139.
Araoz (A.), 15.
Aristóteles, 92, 93.

Bascuñana (J.), 236.
Basilio (San), 66, 84, 101.
Beaufays (I.), 238.
Bellarmino (R. Card.), 29, 45.
Benedicto XIV, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177.
Bernardo (San), **156**, 161.
Borchert (E.), 211.
Borja (San F. de), 8, **11**.
Borromeo (San C.), 214.
Boularand (I.), 223.
Buenaventura (San), 173.

Cano (M.), 179, 196.
Canisio (San P.), 217.
Cascón (M.), 222.
Casiodoro, 117, 130.
Castano (L.), 214.
Castellani (L.), 171.
Castellani de Fara (J.), 171.
Castro (A. de), 120, 121.
Cayetano, 8.
Cepari (V.), 171.
Cereceda (F.), 12.
Cipriano (San), 117, 129, 132, 133, 135, 137, 138.
Cirilo de Alejandría (San), 117, 142.
Clemente Alejandrino, 65, 79, 117, 132, 134.
Clemente VIII, 21, 41.
Contelori (F.), 172.
Cornely (R.), 21, 22.

Crisóstomo (San J.), 52, 65, 105, 106, 116, 122, 124, 132, 203, 223.
Cruz (A. de la), **7**.

Damasceno (San J.), 51, 66, 116, 118, 134.
Denis (M.), **13**.
Dölger (Fr. J.), 228.
Donoso Cortés (J.), 234.

Eisenhofer (L.), 247.
Epifanio (San), 116, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 139.
Erasmo, 121.
Esperabé (E.), **8**.
Espinar (P.), **7**.
Eugenio IV, 212.
Eusebio de Cesarea, 128, 134, 137
Eusebio Emiseno, 117, 125, 129, 130, 139.
Eustacio, 125, 129, 130, 139.
Eutimio, 117, 130.

Fausto, 40, 66, 68.
Félix V, 212.
Filastro, 116, 118, 122, 123.
Flavio Josefo, 126.
Flisco (S.). Véase Inocencio IV.
Fonseca (P.), **10**.

Gagliardi (A.), **17**.
Galdos (R.), **19**, **20**.
García de Caralps (J.), 172.
Gómez Hellín (L.), **115**, 174.
González Dávila (E.), **11**.
Grabmann (M.), **8**, 232.
Gregorio (San), 60, 75, 76, 77, 82, 83, 166.
Gregorio VII, 183.
Gregorio XIII, 24, 172.
Gregorio Nazianceno (San), 117, 140.
Guerrero (E.), 242.
Guerrero (P.), 214, 215.

Hernández (G.), 15.
Herveo Dolense, 117, 126, **141**.
Hipólito, 125, 129, 130, 139.
Horno (R.), 248.
Hostiense. Véase Enrique de Segusia.
Husserl (E.), 236.

Ignacio de Loyola (San), 159, 160.
Inocencio III, 195, 207, 212.
Inocencio IV, 175, 177, 178, 179, 182, 185, 191, 192, 193.
Ireneo (San), 101, 125, 129, 130, 139.
Isidoro (San), 152, **161**, 227.
Isidoro Pelusiota (San), 117, 130, 134.

Jerónimo (San), 66, 116, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 135, 138, 139.
Justino (San), 65, 117, 127, 128, 136.

Kallen (G.), 212.
Koch (L.), **8**.

Lagrange (M. J.), 22, **23**.
Laínez (D.), 8, 10.
Lambertini. Véase Benedicto XIV.
Lancicio (N.), 61.
Lappi (M. A.), 172.
Laureo (Card.), 173.

Laureo (V.), 172.
León (J. de), 40.
Lerins (San V. de), 225.
Leturia (P.), 214.
Llorens (E. L.), 221.
Lobo (A.), 25.
Lorenzo de Brindis (San), 219.
Lorenzo Justiniano (San), 183.
Lyra (N.), 77.

Madoz (J.), 225.
Madrid (C. de), 11.
Magio (P. L.), **10**.
Malaxecheverría (J.), 216.
Maldonado (J.), 19, 20.
Malvezzi (T.), 171.
Mariana (J. de), 17.
Matta (C. F. de), 171.
Matteucci (A.), 172.
Memmi (G. B.), 171.
Menéndez Pelayo (M.), 222.
Mercuriano (E.), **10**.
Miguel (H.), **7**.

Nápoles (J. de), 179.

Olabe (M. de), 216.
Oresme (N.), 211.
Orígenes, 71, 155, 156, **163**, 167.
Ostlender (H.), 230.

Paciano, 82.
Páez (S.), **17**.
Panigarola (F.), 25.
Paria (J.), **9**, **11**, **13**, **47**.
Parra (P.), 9, 13, 17.
Paulo III, 183.
Pereira (B.), 9, 10, **16**.
Pérez Goyena (A.), **8**, 23.
Petavio (D.), 56.
Piccolomini (E. S.), 212.
Pinard de la Boullaye (H.), 243.
Pío II, 212.
Pío V, 24.
Pisa (A. de), **9**.
Procopio Gazeo, 116, 120, 124, 126, 127.
Próspero de Aquitania (San), 44, 55, 57, 61.
Ps-Agustín, **49**, 50, 117.
Ps-Ecuménico, 52.
Ps-Euquerio, 117, 130.
Ps-Tertuliano, 116.

Rabano Mauro, 117, 124, 126, 128, 131.
Redlich (O. R.), 221.
Riccioli (J. B.), 171.
Rocca (A.), 171.
Rodríguez (San A.), 24, 26, 161.
Rosa (T.), 172.
Rosenmöller (B.), 241.

Saa (M.), 12.
Sacchi (F.), 171.
San Caro (H. de ), 231.
Sandeo (F.), 179.
Santeler (J.), 233.
Sto. Tomás, 8, 59, 152, 153, 154, 158, 167, 195, 196, 207, 233.
Sto. Tomás (J. de), 196
Sauli (A.), 214.
Schmidt (J.), 237.
Sedulio Escoto, 117, 125.
Sfondrati (N.), 214.
Segusia (E. de), 175, 177, 178, 179, 182, 193, 185, 187, 188 191, 192, 193, 194, 195.
Seidlmayer (M.), 221, 234.
Simón (R.), 22, 30.

Sixto IV, 173, 183.
Sixto V, 21, 25, 26, 31, 47.
Sölch (G.), 231.
Soto (D. de), **7**.
Stegmüller (F.), **8**, **10**, **16**.
Streicher (F.), 217.
Suárez (F.), 8, 158, 160.

Teodoreto, 66, 106, 116, 118, 125, 131, 134, 138.
Tertuliano, 117, 118, 119, 127, 131.
Torres (J. de), 9.
Trens (M.), 247.

Urbano VI, 234.
Uriarte (J.), 7.

Vaccari (A.), 22, 23.
Valencia (G. de), 46.
Valls (F.), 221.
Vázquez (G.), 8.
Vázquez (M.), 23, 24, **30**.
Vega (A. C.), 227.
Velasco (J. de), 214.
Vives (J.), 220).

Westemeyer (D.), 234.

Ximénez (P. S.), **10**.

Zamora (G. de), **7**.
Zaragüeta (J.), 239.
Zeiger (I. A.), 239.

# ÍNDICE DE MATERIAS


Gómez Hellín (L.). Toledo Lector de Filosofía y Teología en el Colegio Romano . . . . . 7

Galdos (R.). Méritos escriturísticos del Cardenal Francisco de Toledo.

I. Introducción . . . . . 19
II. Toledo en la edición Sixto-Clementina de la Vulgata. 20
III. Toledo exégeta . . . . . 21
IV. Conclusión . . . . . 33

Aldama (J. A. de). Un códice de la Biblioteca Universitaria de Granada con autógrafos del Cardenal Toledo . . . 35

Segovia (A.). Un tratado del Cardenal Toledo sobre la voluntad salvífica.

I. Introducción . . . . . 43
II. Texto . . . . . 47

Bujanda (J.). El "Peccatum ad mortem" interpretado por el Cardenal Toledo.

I. Introducción . . . . . 65
II. Texto . . . . . 70

Leal (J.). El hombre carnal, animal y espiritual en I Cor. 2, 14-16.

I. Introducción . . . . . 83
II. Texto . . . . . 89

Abellán (P. M.ª). "Nisi ob fornicationem". Una nota de Toledo sobre Mt. 19, 9.

I. Introducción . . . . . 107
II. Texto . . . . . 108

Aldama (J. A. de). Un tratado desconocido de Toledo sobre Melquisedec.

I. Introducción . . . . . 113
II. Texto . . . . . 118

Nicolau (M.). Fragmento de un tratado del Cardenal Toledo sobre la humildad.

I. Introducción . . . . . 151
II. Texto . . . . . 161

S. de Lamadrid (R.). El tratado del Cardenal Toledo sobre la canonización de los Santos.

I. Introducción . . . . . 171
II. Texto . . . . . 181

Bibliografía.

1. Historia de la Teología en el período 1500-1800 . . 211
2. Obras diversas . . . . . 223

Indice de personas . . . . . 251

# FRANZ JOSEPH DÖLGER

† 17. 10. 1940

*In unserm Verlag erschienen folgende Werke von Franz Joseph Dölger*

IXΘΥΣ Band 1: Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. 2. erweiterte Auflage. 1928. RM 19.80. Leinenband RM 23.40.
Band 2 u. 3: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Band 2: Textteil. 1922. Band 3: Tafeln zu Band 2. Band 2 und 3 zusammen RM 37.80, Ganzleinen RM 45.—. Band 3 einzeln RM 22.50. Ganzleinen RM 26.10. Band 4 u. 5: Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. Band 4: Tafeln. 1928. RM 25.20, Leinenband RM 28.80. Band 5: Textteil zu Band 4. Lieferungen 1—8 liegen vor; Schluss im Druck.

*Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit*

(Sonderdruck aus IXΘΥΣ "Der heilige Fisch", Band 2.) 1922. XII u. 112 Seiten. Mit 4 Tafeln. RM 4.50, gebunden RM 5.85.

*Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*

Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Z. Zt. vergriffen.

*Sol Salutis.* Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 16/17.) XII u. 488 Seiten. 2. Aufl. 1925. (1. Aufl. 1920.) RM 15.50, gebunden RM 17.10.

*Antike und Christentum.* Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Erscheint vierteljährlich. Preis eines Heftes bei Dauerbezug RM 3.75, einzeln RM 5.—.
Band I—II je RM 13.50, geb. RM 15.75. Bd. III—V je RM 15.—, geb. RM 17.50. Von Bd. VI liegen Heft 1 u. 2 vor. (Heft 3 im Druck.)

*Pisciculi.* Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern. Herausgeber: Theodor Klauser und Adolf Rücker. Mit 8 Tafeln und 1 Bilde Dölgers. 350 Seiten. Geheftet RM 16.75, Leinenband RM 18.75.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

**Verlag Aschendorff / Münster (Westfalen)**